

**“Herdeiros de Chico Rei”:
Mito de origem e etnogênese da
comunidade quilombola de Pontinha**



Ricardo Álvares da Silva

**Belo Horizonte
2008**

**Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Departamento de Antropologia e Sociologia – SOA
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAN**

**“Herdeiros de Chico Rei”:
Mito de origem e etnogênese da comunidade quilombola de Pontinha**

Ricardo Álvares da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Dra. Deborah de Magalhães Lima

**Belo Horizonte
2008**

306
S586h
2008

Silva, Ricardo Alvares da
“Herdeiros de Chico Rei” [manuscrito] : mito de origem e
etnogênese da comunidade quilombola de Pontinha/ Ricardo
Alvares da Silva. - 2008.
93 f. : il.
Orientadora: Deborah Lima.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Antropologia – Teses 2. Quilombos - Teses. I. Lima,
Deborah. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



PPGAN - UFMG

Universidade Federal de Minas Gerais

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Antropologia

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE RICARDO ALVARES DA SILVA (Nº DE MATRÍCULA: 2006216117)

Aos 29(vinte e nove) dias do mês de agosto de 2008 (dois mil e oito), reuniu-se na sala do Programa de Pós-graduação em Antropologia, F-3015 - 3º andar, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"HERDEIROS DE CHICO REI: Mito de origem e etnogênese da comunidade quilombola de Pontinha"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social – Linha de Pesquisa: Meio Ambiente e Sociedade. A Comissão Examinadora foi composta pelas professoras doutoras: **Deborah de Magalhães Lima – Orientadora (FAFICH/UFMG); Maristela de Paula Andrade (ICS/UFMA) e Ana Lúcia Modesto (FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando Ricardo Álvares da Silva, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelas examinadoras, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição das examinadoras, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovou a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 29 de agosto de 2008.

**Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima
(orientadora)**

Profa. Dra. Maristela de Paula Andrade

Profa. Dra. Ana Lúcia Modesto

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas
Coordenador(a)
Programa de Pós-graduação em Antropologia - FAFICH/UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do(a) Coordenador(a)

Ao povo da Pontinha,
por sua imensa sabedoria.

e

A Arlinda e Vicente,
com carinho, por tudo.

Agradecimentos

Para a realização deste trabalho não foi fundamental o apoio de nenhum "Conselho", "Coordenação" ou "Fundação". Agradeço, portanto, ao financiamento recebido pela agência "Meu Bolso".

Quero registrar o quanto foi, e ainda é, importante a compreensão de minhas "três mulheres", esteio do meu "sossego", Carlota, Luana e Stela, para que pudesse me isolar não só, mas principalmente, para escrever esta dissertação. Tudo isso só faz sentido, em parte, por vocês existirem. A vocês o meu amor.

Arlinda e Vicente, pais queridos, meus maiores exemplos em tudo, estão sempre presentes, quando não fisicamente, em energia. O amor a vocês também me fortalece.

Amigos especiais, como Marcos Rezende, Carlos Eduardo Marques e Tiago Cisalpino são sempre importantes. Tiago ainda se dispôs, com toda a sua boa vontade, a fazer o mapa da microrregião de Sete Lagoas.

Aos amigos e colegas do Grupo de Trabalho sobre Regularização de Territórios Quilombolas em Minas Gerais (GT RTQ-MG) também registro os agradecimentos pela oportunidade de convívio e aprendizado constante. A determinação e o desprendimento de vocês me inspira a seguir em frente.

O mesmo posso dizer em relação aos colegas do CEDEFES, tão importantes em quase dez anos de convívio.

Aos colegas da Sete Soluções e Tecnologia Ambiental, e em especial ao Adilson Brito e ao Rogério Nogueira, registro os meus sinceros agradecimentos não só pelo convívio como pelo apoio recebido nas mais diversas ocasiões, inclusive ao longo deste curso.

Não posso deixar de citar, também, o GT Quilombos da ABA, com destaque para o Guga Sampaio e o José Maurício Arruti, além de Maristela.

Aos colegas do NUQ gostaria de dizer que vocês me reanimaram a manter alguma interlocução com o espaço acadêmico, ao qual nunca tive muita afeição. Vocês são a prova de que são possíveis outras relações com o conhecimento, mesmo dentro da universidade. Ao Prof. Daniel em especial, agradeço por ter aceitado ser membro suplente da banca.

Registro ainda o agradecimento pela oportunidade de convívio e aprendizado com professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Um agradecimento especial à guerreira, e sempre tão atenciosa, Ana Lúcia Mercês, nossa Aninha.

As professoras da banca examinadora deste trabalho são exemplos marcantes para mim. Talvez Ana Lúcia Modesto não saiba disso, mas se hoje eu sou um antropólogo isso se deve, em grande medida, a ela. Recém ingressado na graduação, cursei Antropologia I com ela, e isso me marcou decisivamente. Não posso esquecer também de sua orientação na conclusão da graduação.

O compromisso incondicional de Maristela Andrade com os grupos sociais que estuda é um exemplo com o qual me identifico e muito admiro. Você é um espelho, Maristela.

Por fim, mas não menos importante, registro meus sinceros agradecimentos à Deborah Lima, minha orientadora. Deborah soube compreender muito bem tanto minhas limitações quanto minhas potencialidades, algo não tão comum. A ela registro ainda meu pedido de desculpas por não ter podido me dedicar integralmente à tarefa de redação desta dissertação, agravado por minha falta de disciplina.

Fazer agradecimentos é sempre perigoso pelo risco de se esquecer alguém, algo inevitável. Peço desculpas antecipadamente, portanto, aos que não pude citar nominalmente. De uma forma ou de outra, todos são importantes e estão sempre presentes. A estes represento através da memória de minha saudosa avó, Leozina.

Não posso deixar de agradecer, no entanto, ao povo da Pontinha. A Geraldo Moreira, seu irmão Maurício e toda sua família, em especial, pelo acolhimento recebido.

Resumo

O objetivo central desta dissertação consiste em analisar o mito de origem da comunidade quilombola chamada Pontinha, localizada em área rural de Paraopeba, região central de MG, a cerca de 100km de Belo Horizonte, e a relação do mesmo com sua identidade coletiva atual. Para tanto, parto de uma breve revisão bibliográfica e da abordagem de aspectos mais gerais sobre a história da região, com ênfase nos municípios de Paraopeba e Caetanópolis. Após esta caracterização mínima sobre o contexto histórico regional, parto para uma análise sobre alguns dos elementos mais centrais da pretérita e atual conformação da Comunidade de Pontinha, destacando os conflitos fundiários vivenciados. Só então parto para uma análise mais pormenorizada do mito de origem desta comunidade quilombola. Surgido como uma história inventada por uma pessoa externa à comunidade. Em um primeiro momento o mito é apresentado com toda a sua riqueza narrativa. Na seqüência, por sua vez, dedico-me à análise deste mito, buscando alternativas de compreensão tanto sobre seu surgimento quanto sobre suas conseqüências cosmológicas, identitárias e políticas para a Comunidade de Pontinha.

Palavras chaves: mito de origem, quilombo, etnogênese

Abstract

The central purpose of this dissertation is to examine the myth of origin of the “Quilombola” community called Pontinha and its relationship with it’s the community’s current collective identity. The community is located in the rural area of Paraopeba, central region of Minas Gerais, about 100km from Belo Horizonte. For this, I present a brief literature review of more general aspects on the history of the region, with emphasis on the municipalities of Paraopeba and Caetanópolis. After this, I focus on the regional historical context, presenting an analysis of some of the core elements of the past and current formation of the Pontinha community highlighting the land conflicts experienced. Following that I present a detailed analysis of the myth of origin of this “quilombo” community which came as a story invented by a person external to the community. In a first moment the myth is presented with all of his rich narrative elements. Secondly, I analyse this myth, seeking alternatives to understand its emergence and the cosmological, identity and political implications for the Pontinha community.

Keywords: myth of origin, “quilombo” community, ethnic genesis

Sumário

INTRODUÇÃO	11
PARTE I - O CONTEXTO	15
CAPÍTULO 1 - PROCESSO DE OCUPAÇÃO E CONFIGURAÇÃO REGIONAL.....	15
CAPÍTULO 2 - UMA “PONTINHA” DA PONTINHA.....	26
CAPÍTULO 3 - TERRITÓRIO E CONFLITO	44
PARTE II - A SITUAÇÃO	48
CAPÍTULO 4 - “HERDEIROS DE CHICO REI”	48
<i>Mudança de foco</i>	<i>48</i>
<i>O mito Chico Rei na versão de Mascarenhas</i>	<i>50</i>
<i>Usos e desusos.....</i>	<i>53</i>
<i>Chico Rei e a "História da Pontinha"</i>	<i>60</i>
<i>A "pseudo-história" de Pontinha.....</i>	<i>62</i>
<i>Origem.....</i>	<i>64</i>
<i>"Negro não sabe de nada"</i>	<i>65</i>
<i>"O tal do Chico Rei".....</i>	<i>67</i>
PARTE III - AS CONSEQÜÊNCIAS	69
CAPÍTULO 5 - “UM QUILOMBO DE ESCRAVOS LIVRES”	69
<i>Território e direito</i>	<i>69</i>
<i>Etnogênese</i>	<i>76</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
BIBLIOGRAFIA.....	91

Referências de Figuras

<i>Figura 01 - Microrregião de Sete Lagoas</i>	<i>16</i>
<i>Figura 02 - Localização de Pontinha em Carta do IBGE</i>	<i>17</i>
<i>Figura 03 - Recorte de mapa histórico com parte da Comarca do Rio das Velhas</i>	<i>19</i>
<i>Figuras 04 e 05 - Exemplos de etiquetas da Companhia Cedro e Cachoeira.....</i>	<i>24</i>
<i>Figura 06 - A Fábrica do Cedro em 1872</i>	<i>25</i>
<i>Figura 07 - Imagem de satélite da região central do território de Pontinha</i>	<i>27</i>
<i>Figura 08 - Imagem de satélite do núcleo principal do território de Pontinha.....</i>	<i>28</i>
<i>Figuras 09 e 10 - Exemplo de moradia tradicional em processo de mudança.....</i>	<i>31</i>
<i>Figuras 11 e 12 - Exemplos de fogão a lenha e criação de porcos</i>	<i>32</i>
<i>Figuras 13 e 14 - Minhocucu estocado e barracas situadas na BR040.....</i>	<i>33</i>
<i>Figuras 15 e 16 - Produção e transporte do carvão.....</i>	<i>34</i>
<i>Figura 17 - A monocultura do eucalipto em área do território original da comunidade</i>	<i>36</i>
<i>Figuras 18 e 19 - Jovens jogando sinuca e crianças em cama elástica</i>	<i>37</i>
<i>Figuras 20 e 21 - O cuidado com a aparência e o comércio de roupas e calçados.....</i>	<i>37</i>
<i>Figuras 22 e 23 - Barracas são organizadas para a festa, enquanto os convidados chegam</i>	<i>38</i>
<i>Figuras 24 e 25 - O movimento nos bares e no campo de futebol.....</i>	<i>39</i>
<i>Figuras 26 e 27 - Guarda da Pontinha e uma das visitantes.....</i>	<i>40</i>
<i>Figuras 28 e 29 - Exvotos expostos na Lapa de São Bento</i>	<i>41</i>
<i>Figuras 30 e 31 - A Lagoa Dourada e seu uso para lazer.....</i>	<i>42</i>
<i>Figuras 32 e 33 - A Igreja de Santa Efigênia e o Centro de Cultura Afro-Brasileira.....</i>	<i>57</i>
<i>Figuras 34 e 35 - A "Mina da Encardideira".....</i>	<i>57</i>

Introdução

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém; quem mói no asp'ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorsegos, estou de range rede. E me inventei neste negócio de especular idéia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Estas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas, cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobre cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso...

(João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas)

Esta dissertação é o resultado parcial de um trabalho de campo limitado não só no tempo e no espaço, como todos são, mas essencialmente pelos poucos recursos disponíveis.

Realizá-lo foi uma questão de honra. Só me concebo fazendo antropologia no contato efetivo com o outro, e isso se dá em campo. Talvez seja mais etnógrafo que propriamente antropólogo, se usar as categorias classificatórias citadas por Levi-Strauss, que divide a antropologia em etnografia, etnologia e antropologia, propriamente dita. Fato é que não estou tão em sintonia com algumas teorias contemporâneas, que dentre outras coisas não acredita nas incursões em campo. Não sou tão pessimista. Como diz Eric Wolf,

(...) contrariamente à visão de alguns que estão agora às voltas com as incertezas da pós-modernidade, a antropologia construiu uma tradição honrosa de pesquisa que tenta se guardar contra o vírus do "erro da egolatria". No decorrer disso, alargou nossa visão daquilo que os grupos humanos achavam possível e factível, bem como intensificou o sentimento de que nós poderíamos ser ou nos tornar mbuti ou tunguses yukhagir. Não concordo com a angústia existencialista sobre esses "outros" supostamente inexplicáveis. A antropologia já foi definida como uma disciplina que tentava encontrar bons motivos para comportamentos absurdos. Mas fazê-lo, para o bem ou para o mal, ampliou imensamente nosso senso sobre o que pode significar ser humano. (Wolf, 2003:346)

Outra característica que também marca a mim e ao meu trabalho, porque é assim que escolhi, é que não quero ficar dialogando apenas com meus pares. Certa vez fui explicar a um curioso sobrinho o que fazia um antropólogo e por pura incompetência minha, claro, ele chegou à conclusão que fazíamos estudos para nós mesmos, ou seja, que apenas antropólogos liam e estudavam o que outros antropólogos pesquisavam e escreviam e, mais que isso, que

todos eram professores para formar novos antropólogos para ler o que outros antropólogos pesquisavam e escreviam, num ciclo vicioso. Inspirado neste sobrinho, e em minha trajetória profissional quase que totalmente à parte da academia *stritu senso*, quero me permitir ao menos tentar romper certas barreiras. Isso não é fácil, eu sei, e o fracasso é quase certo. Mas, vamos ver onde isso pode dar.

Farei, seguindo a tradição antropológica, uma etnografia de um grupo social específico. Enquanto um microcosmo diferenciado, principalmente de outros grupos sociais na mesma região, sua análise se mostra preta de detalhes que não terei como abordar com a profundidade e a intensidade que os mesmos demandam e merecem. Apenas destacarei aqueles que consegui apreender através de um trabalho etnográfico extremamente limitado pelo tempo e pelos recursos materiais disponíveis. Mergulhar no imenso universo deste microcosmo é trabalho complexo, que demanda tempo maior de observação em campo e os devidos recursos necessários para isso.

Escolhi a análise de um caso de considerável riqueza etnográfica que nos permite pensar em diversas outras questões conceituais igualmente caras à antropologia e mesmo à questão quilombola de uma forma mais específica. Pena que as "contribuições conceituais à antropologia" neste momento não deverão ser tantas, por minha limitada competência nesta seara, mas espero que se lance algumas luzes, tênues que sejam. Torná-las mais fortes posteriormente dependerá de investimentos futuros, próprios ou não. Fato, é que Pontinha merece.

Este, entretanto, me valendo de uma caricatura para ficar mais claro, não é um trabalho do tipo "eles por eles mesmos, por intermédio do antropólogo". Não necessariamente porque tenha algum tipo de crítica a esta corrente/perspectiva contemporânea, que aliás muito admiro. É um trabalho do tipo clássico "eles por intermédio do antropólogo" porque não tem como ser diferente. Inconcebível seria eu produzir uma dissertação em que, de certa forma, demonstro que a história, ou mais propriamente o mito de origem deles, surgiu de um, digamos, "equivoco", e solicitar a eles para participar desta redação, ainda que seja de sua revisão, e ainda por cima dizer se é isso mesmo...

Joanna Overing apresenta uma posição epistemológica de Alfred Gell, sintetizando alguns de seus argumentos em *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Segundo ela, a conclusão de Gell é que "cabe ao antropólogo dizer ao nativo – o qual aceita um postulado falso – que está enganado" (Overing, 1995:113).

Ainda segundo Overing, "Gell conclui que seria 'pura condescendência' da parte do observador externo não criticar as ilusões do sujeito etnográfico" (:113). Assim sendo, de acordo com os argumentos de Overing sobre a obra de Gell, "o observador externo, ao contrário do nativo, vê-se portanto na posição de poder fazer uma crítica racional dessas premissas culturais baseadas nas descobertas da ciência." (: 113-114).

Ora, como Overing salienta, esta perspectiva é fruto de uma "visão unitária da realidade", sendo esta sustentada em uma "metafísica materialista" que se baseia exclusivamente no ponto de vista da ciência.

Embora seja difícil escapar deles, não é com base em meus preconceitos que aqui proponho uma análise do mito de origem de Pontinha. Nem em um postulado concreto qualquer do que seja real ou falso a este respeito, de forma absoluta.

Pelo contrário, meu propósito consiste em demonstrar que não existe uma "verdade" absoluta, fora de um contexto.

Assim, na primeira parte deste trabalho me esforço justamente para demonstrar qual é o seu contexto. Procuro situar três pontos que considero fundamentais para se apreender o que quero efetivamente demonstrar mais adiante. Primeiro apresento um panorama geral sobre como se deu, do ponto de vista histórico, o processo de ocupação da microrregião onde se situa o território da Comunidade de Pontinha. Em seguida, apresento algumas características mais gerais sobre o atual perfil da comunidade. Através da apresentação destes aspectos básicos espero que os leitores percebam algumas das características mais elementares da Pontinha. Por fim, outro aspecto que julgo importantíssimo para uma compreensão de contexto histórico e cultural, em um terceiro capítulo apresento alguns aspectos mais gerais sobre os conflitos territoriais vivenciados pelos moradores locais, desde o início do século XX.

Na segunda parte procuro apresentar os pontos mais importantes da situação etnográfica observada, também procurando contextualizá-la de forma mais específica. Uma versão da história de Chico Rei, ou do mito Chico Rei, é apresentada e analisada, procurando destacar principalmente suas interconexões com a Comunidade de Pontinha, cerne desta dissertação.

Na seqüência procuro demonstrar duas das principais conseqüências que o mito Chico Rei, ao lado de outros elementos, proporcionou para a Comunidade de Pontinha. De um lado, a busca de sua regularização territorial enquanto uma comunidade quilombola, o que

implicou, por outro, em um processo de etnogênese, com a comunidade se estruturando enquanto um grupo étnico especificamente quilombola.

Por fim, a partir do exemplo etnográfico de Pontinha e da discussão de aspectos das obras de Lévi-Strauss, Sahlins e Overing, proponho algumas reflexões com o objetivo de demonstrar a importância do contexto para a obtenção do status de "verdade" por parte de qualquer aspecto, argumentando que a "verdade" sempre tem seu sentido limitado a um circunscrito universo histórico e cultural, fora do qual possui outros sentidos.

Parte I - O Contexto

Capítulo 1 - Processo de ocupação e configuração regional

*O Cedro e o Bagre não perderam o ser? O Tabuleiro-Grande?
Como é que podem remover uns nomes assim? O senhor
concorda? Nome de lugar onde alguém já nasceu, devia de
estar sagrado.*

João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas.

O território da comunidade quilombola de Pontinha se situa no município de Paraopeba, Minas Gerais, antigo distrito de Sete Lagoas denominado Tabuleiro Grande. A extensão territorial deste município corresponde a 625,1km². Pertence se à microrregião de Sete Lagoas e mesorregião metropolitana de Belo Horizonte, segundo a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. Sua população total, segundo a Contagem de População feita pelo IBGE em 2007, era composta por 22.204 habitantes, o que corresponde a uma densidade demográfica de 35,52 hab/km². Entre 1970 e 2007 a população local mais que dobrou, crescendo 123,85%, a uma taxa média anual de 2,20%, enquanto a taxa média estadual neste mesmo período correspondeu a 1,41%. Sua taxa de urbanização, que em 1970 correspondia a 65,06%, subiu para 84,79% em 2000¹, demonstrando uma tendência crescente de êxodo rural, fenômeno também observado em diversas outras regiões brasileiras.

No principal caminho disponível entre a sede do município de Paraopeba e Pontinha se encontra, por sua vez, a sede do município de Caetanópolis, antigo distrito denominado Cedro que se emancipou de Paraopeba em 1953. Em 2007 a população local correspondia a 9.490 habitantes, distribuídos em uma área total de 156,2km², portanto a uma densidade demográfica de 60,76 hab/km². Esta densidade demográfica acima da observada para Paraopeba e mesmo para a microrregião de Sete Lagoas (46,20 hab/km²) ou Minas Gerais (32,86 hab/km²) se deve, claro, à sua diminuta extensão territorial. Assim como Paraopeba, Caetanópolis vem passando por um intenso processo de urbanização, sendo que entre 1970 e 2000 as taxas de urbanização subiram respectivamente de 73,87% para 86,34%. Sua taxa de crescimento médio anual populacional, entretanto, correspondeu a apenas 1,56% no período entre 1970 e 2007, quando sua população cresceu 77,15%.

¹ O IBGE ainda não divulgou informações sobre população por situação (urbana ou rural) para a Contagem de População de 2007.

A microrregião de Sete Lagoas, composta por 20 municípios, se encontra predominantemente em área do bioma cerrado, sendo considerada, pela população local, como "o portal do sertão mineiro", região descrita por João Guimarães Rosa² em Grande Sertão: Veredas.

A imagem a seguir mostra a localização dos municípios de Paraopeba e Caetanópolis em relação aos demais municípios que compõem a microrregião de Sete Lagoas, conforme definido pelo IBGE. Nota-se, inclusive, que o município de Paraopeba (4), forma um arco que envolve parcialmente o município de Caetanópolis (8) a norte, a leste e a oeste. Nesta imagem a posição aproximada de Pontinha encontra-se destacada.

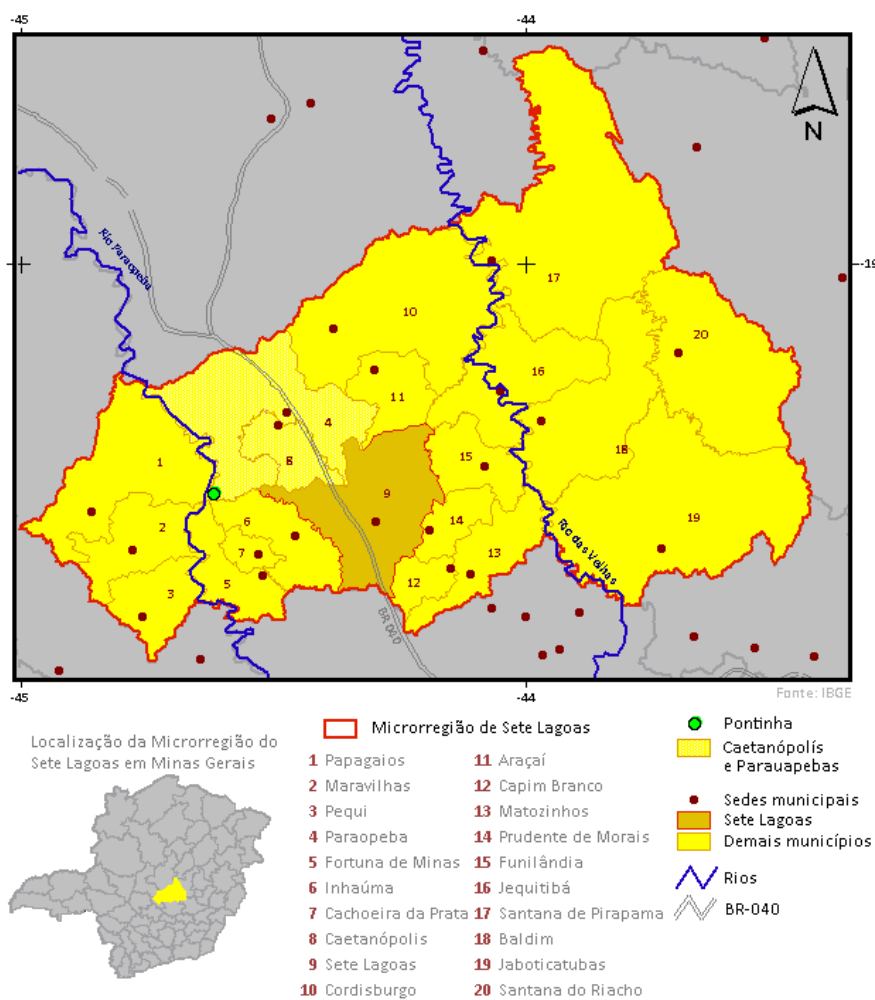


Figura 01 - Microrregião de Sete Lagoas

Municípios que compõem a microrregião de Sete Lagoas. Em destaque, a posição aproximada do território da Comunidade de Pontinha, em Paraopeba (4). Elaboração: Tiago Ciscalpino.

² Apenas como curiosidade de um aspecto pouco lembrado, quando Rosa nasceu, em 1908, Cordisburgo era um povoado (distrito de paz de Vista Alegre do Cordisburgo) pertencente a Sete Lagoas. Com a emancipação do distrito de Tabuleiro Grande, transformado no município de Paraopeba, em 1911, Cordisburgo foi elevado a distrito do novo município que se emancipara de Sete Lagoas. Cordisburgo, por sua vez, se tornou município emancipado apenas em 17 de dezembro de 1938.

O território da Comunidade de Pontinha dista cerca de 15km da sede de Caetanópolis e 18km da de Paraopeba, medidas pelas distâncias das estradas não pavimentadas que as ligam, sendo a para Caetanópolis em estado precário de conservação. O recorte de mapa do IBGE, reproduzido a seguir, ilustra a posição aproximada do território da comunidade em relação às sedes municipais citadas. Vê-se mais claramente, inclusive, a posição central da sede do município de Caetanópolis entre a Pontinha e a sede de Paraopeba, município ao qual pertence a comunidade quilombola.

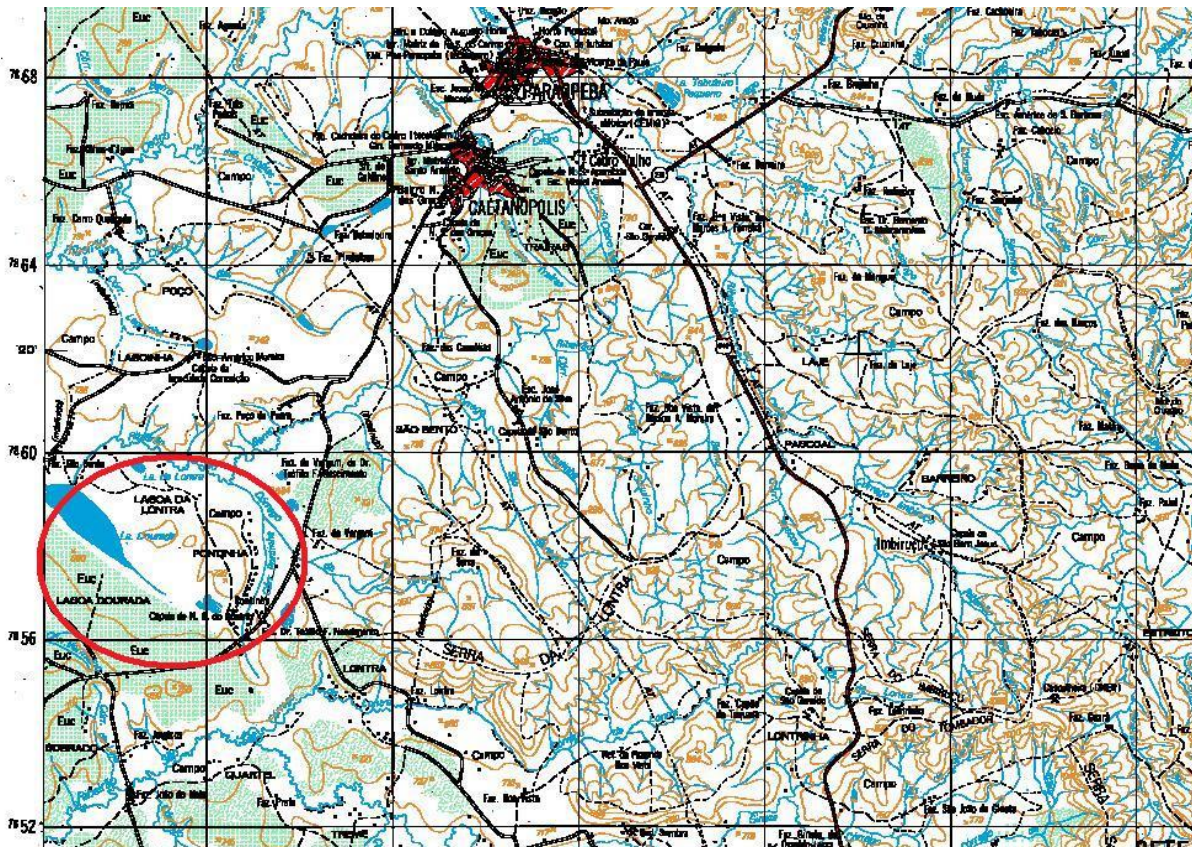


Figura 02 - Localização de Pontinha em Carta do IBGE

A região de Pontinha (circulada em vermelho) em relação às sedes municipais de Paraopeba e Caetanópolis (pontos pretos), no contexto da microrregião de Sete Lagoas.

O processo de colonização da região teve início ainda no século XVIII (Lanza, 1967 e Barbosa, 1995). João Leite da Silva Ortiz³, bandeirante paulista, teria obtido, segundo

³ As informações históricas muitas vezes são conflitantes. É este o caso, aparentemente, posto que, por exemplo, a revista n.º 22 do Arquivo Público Mineiro, na parte dedicada ao artigo "Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais", informa, através de transcrição de Conferência proferida por Abílio Barreto em 13 de dezembro de 1927, que João Leite da Silva Ortiz foi o fundador de Curral d'El-Rey (sic), em 1701, quando aí solicitou a sesmaria de nome Cercado. Segundo Barreto: "Apenas chegados, ao passo que Domingos do Prado foi estabelecer-se para os lados do Pequy e Pitanguy, João Leite, bem impressionado pelos aspectos attraentes da Serra das Congonhas (segundo Abílio Barreto, trata-se da hoje denominada Serra do Curral; Congonhas, neste caso, seria referência à Congonhas de Sabará, nome primitivo do hoje município de Nova Lima) e suas encostas, prevendo encontrar por allí boas faisqueiras de ouro, perlongou-a toda e fixou-se definitivamente com numerosa escravatura no lugar então denominado Cercado, dentro das terras hoje componentes da formosa cidade de Bello Horizonte, capital do Estado de Minas Geraes." (:20) E nesta mesma conferência Barreto cita trechos da Carta de

Barbosa, a Sesmaria das Sete Lagoas em 03 de abril de 1711, embora já explorasse o local desde 1700:

A sesmaria das Sete Lagoas, como frisamos já, não ficou registrada nos livros da Secretaria do Governo; em um dos códices, consta, numa folha, o título apenas. Existe o documento da sesmaria concedida ao segundo morador, Antônio Pinto de Magalhães, no qual afirma que comprara a João Leite, que este ali se instalara no ano de setecentos; nesse documento lê-se: "... que ele comprara um sítio ao capitão João Leite da Silva, nas Sete Lagoas, distante três léguas de viagem da dita vila (de Sabará) de que lhe dera por títulos uma carta de sesmaria passada pelo governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, em três de abril de mil setecentos e onze, pela qual lhe fizera mercê, em nome de Sua Majestade, que Deus guarde, de duas léguas de terras, na paragem chamada Sete Lagoas, por se achar nela desde o ano de setecentos, com plantas, criações e gado vacum, começando as ditas duas léguas das cabeceiras da Mata do Sumidouro, de um ribeiro que chamam dos Macacos até as Lagoas Grandes, e do pé do Serro onde está a dita fazenda, correndo para a parte do rio das Velhas, até fazer as duas léguas, entrando na dita todos os campos, matas, maninhos, alagadiços e tudo o mais que lhe pertencesse e porque até o presente não pudera o dito João Leite da Silva mandar confirmar a dita carta por Sua Majestade..." (Cód. 12, 10, A.P.M., in *Pesquisando a História de Pitangui*, Sílvio Gabriel Diniz, pág. 13) (Barbosa, 1995:343).

Para os fins deste trabalho importa perceber, contudo, apenas que a colonização da região teve início no alvorecer do século XVIII. Região de passagem obrigatória entre os *currais da Bahia* e as minas, em Sete Lagoas foi criado um registro⁴ e pouco depois o Quartel

Sesmaria:

"Ant^o de Albuquerque Coelho de Carvalho etc. – Faço saber aos que esta minha carta de Sesmaria virem que havendo respeito ao que por sua petição me enviou a dizer João Leyte da Sylva, q' elle supplicante em o anno passado de 1701 fabricou fazenda em as minas no distrito do rio das Velhas em a paragem aonde chamão Sercado, e na ditta fazenda teve plantas e criações, de q' pagou dízimos e situou gados vacum, tudo em utilidade da fazenda real, e convivência dos mineiros e porque se acha com a mesma feitura, e escravos no d^o lugar, para tratarem da sobredita fazenda, plantas e criações para o effeito de melhor augmentar, quer haver por Sesmaria toda a terra da dita fazenda comessando a sua datta do pé do Serro das Congonhas, até a Lagoinha, estrada a que vai para os corraes da Bahia q' será hua lega, e da ditta estrada, correndo para o rio das Velhas tres legoas, por encheyo, entrando todos os pastos, assim de campo, capoeyras, maninhos e tudo mais q' ficar incluso na d^a datta, preferindo elle suplicante a outra qualquer Sesmaria pelo direito q' tem de primeiro povoador (...) (:21) Barbosa, entretanto, não apenas não concorda com esta versão como escreveu um livro totalmente voltado para a sua contestação, intitulado "A verdade sobre a história de Belo Horizonte".

⁴ Barbosa informa que: "Na primeira metade do século XVIII, começaram a surgir os quartéis ou presídios ou contagens ou registros, com o fito de evitar o extravio de ouro e diamantes e ainda para cobrar os direitos de entradas. Esses registros não se localizavam nos extremos da capitania, mas dentro dela (...). Com a expansão da Capitania e a multiplicação dos caminhos, criaram-se os Quartéis Gerais, aos quais se subordinavam outros quartéis." (Barbosa, 1995:343)

Uma passagem reproduzida na Revista do Arquivo Público Mineiro de n.º 13, informando sobre características

Geral das Sete Lagoas⁵, já em meados do século XVIII, o qual “superintendia os registros dos Macacos, do Ribeirão da Areia, do Zabelê, do Jequitibá, da Barra, do Pará e do Lontra, que lhe ficavam subordinados.” (Barbosa, 1995:343) Assim sendo, este Quartel era responsável pela fiscalização e defesa de uma faixa longitudinal que cobria, basicamente, uma região começando de parte da margem esquerda do rio Paraopeba, ao norte de Pitangui, indo até o rio das Velhas, na altura do hoje município de Jequitibá, dois dos principais afluentes do rio São Francisco nesta região.

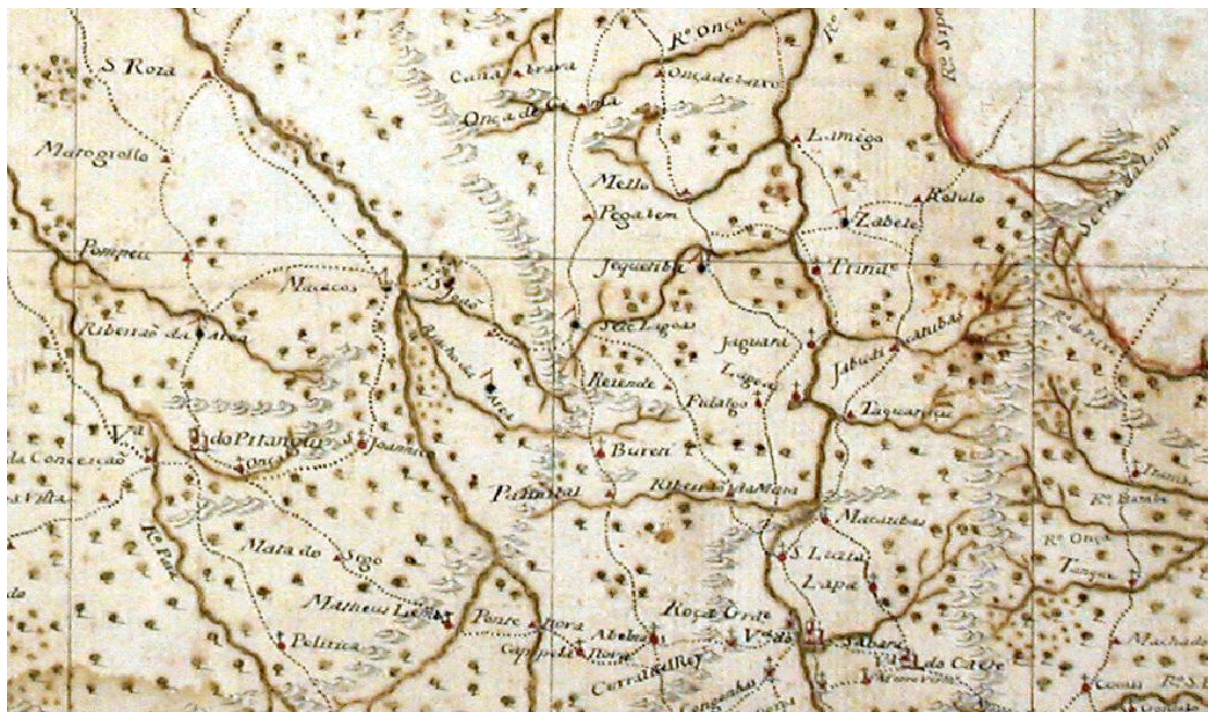


Figura 03 - Recorte de mapa histórico com parte da Comarca do Rio das Velhas

Recorte de mapa histórico, sem data, obtido no Arquivo Público Mineiro. Através do mesmo se observa a posição das principais fazendas existentes no final do século XVIII, na região central de Minas Gerais, Comarca do Rio das Velhas. Destaque para a posição dos Registros de entrada, sinalizados com bandeiras vermelhas.

O posicionamento destes registros, no interior da província, foi objeto de crítica por alguns autores. O temor era que o comércio, por parte dos sertanejos, se voltasse para a Bahia, uma vez que aquela província não possuía este sistema de contagens e registros:

da villa de Sabarabuçu (atual Sabará) e da Comarca do Rio das Velhas, revela que: “Dous regimentos de cavallaria miliciana, composto o 1º de onze companhias, e o 2º de oito, 20 companhias de ordenança organizadas com homens brancos, 11 de homens pardos, e 7 de homens pretos, fazem a guarnição da villa, e da comarca, em cuja extensão se achão nove registros, onde os viajantes das Minas para os sertões permutão (sic) o ouro em pó por moeda corrente.

É 1º, o das Sete Lagoas, distante ao nordeste 10 leguas: 2º de Jequitibá, distante 16 leguas (...) (:569)

⁵ Fato curioso, o alferes Joaquim José da Silva Xavier, imortalizado como o Tiradentes, foi o comandante deste quartel pelo menos entre 02 de maio de 1780 e 05 de maio de 1781, ocasião em que foi transferido, por carta de D. Maria I, para o comando da patrulha do Caminho Novo do Rio de Janeiro, na Mantiqueira. Conf. Barbosa, 1995.

Vemos agora por outra parte o que perde o Estado por causa de se não acharem postas estas contagens em seus devidos lugares, que são nos confins da Capitania. Cinco ou seis anos haverá, que os sertões principiam a quererem levantar-se pouco a pouco deste lhetargo (sic) profundo em que se acham. Estes sertanejos, que viram que lhes fechavam as portas para o seu comércio dentro da sua própria Capitania, lançaram os olhos para outra banda, e começaram a enviar seus gêneros e suas criações para a Bahia, cujas entradas se achavam despojadas de contagens. Os sucessos corresponderam aos seus desejos, não obstante a demasia da lonjura dos caminhos; e principiou de rebate a vigorar-se e tomar forças este comércio. (COUTO:120)

Mas, fato é que a região das Sete Lagoas era, desde pelo menos a primeira metade do século XVIII, estratégica para o controle de entrada de gêneros alimentícios, principalmente gado, para a região das minas e para se evitar o extravio de minerais preciosos. Este caminho era importantíssimo, posto que até então Salvador era o maior centro urbano da América portuguesa.

Apenas como exemplo, reproduzo abaixo três mostras sobre como eram feitos os registros de entradas no Registro de Sete Lagoas, pertencente ao Quartel Geral das Sete Lagoas, que por sua vez estava subordinado à Comarca do Rio das Velhas, com sede em Sabará.

3 Janeiro 1762 – Deu entrada neste Registro Bento Mag^{es} Anovade, Admin. da Fazenda do Mello, de duzentas cabeças gado de conta do Coronel João de Souza Lisboa, importa seus direitos trezentos mil. Antônio de Freitas Caldas.

26 Janeiro 1762 – Manoel Francisco Viandante deu Entrada neste Registro de três cargas de secos e molhados, de sua conta, importa seus direitos mil duzentos e cinquenta. Antônio de Freitas Caldas.

2 de Março de 1762 – Antônio Pereira escravo [ilegível] Mathias de Souza Porto deu entrada neste Registro de vinte e oito cabeças gado de conta a entregarem a D. Tereza Maria [ilegível], importa seus direitos quarenta e dois mil. Antônio de Freitas Caldas. (Livro de Entradas do Registro de Sete Lagoas, 1762-1765, APM)

Nota-se, portanto, que diversas outras fazendas já haviam se formado na região, daí a necessidade de criação de tantos Registros de entrada. O fato de Sete Lagoas ser a sede do Quartel Geral estava associado à sua posição estratégica, no “caminho da Bahia”. Assim, novas sesmarias foram sendo concedidas e a ocupação desta região foi se intensificando, o

que se deu essencialmente por meio de atividades ligadas à produção agropecuária para abastecimento da região das minas. Este tipo de ocupação, contudo, fez com que a região se mantivesse rarefeita em termos populacionais. Nem todos os fazendeiros, além disso, cuidavam de solicitar as respectivas sesmarias: "Lentamente, foi aquele sertão se povoando, com aqueles que simplesmente se apossavam de terras, sem a preocupação de obter sesmarias". (Barbosa, 1995:15) Pela mesma forma, nem todos erigiam capelas e a elas constituía patrimônio, embrião de diversos arraiais que se transformaram em vilas, municípios e cidades⁶.

A mais famosa de todas as fazendas existentes na região foi a do Pompéu, pertencente à não menos famosa Joaquina de Pompéu. Não cabe aqui aprofundar muito a seu respeito, para não perder o foco do que quero demonstrar, mas em se considerando a proximidade relativa de suas terras ao atual território da Comunidade de Pontinha, torna-se interessante destacar o assunto. Desta forma, Lindolfo Octávio Xavier, reproduzido em Coriolano (1956), assim se reporta ao papel de Joaquina de Pompéu e de suas fazendas para o abastecimento de regiões vizinhas, os centros mineradores das Minas Gerais e mesmo a Corte, neste caso específico durante o processo de independência do Brasil, ocasião em que ofereceu todos os seus bens a Dom Pedro I para contribuir para a sua efetivação:

E a contribuição de Pompéu foi valiosa. Do remoto sertão de Pitangui, o gado era conduzido até a Corte, a pé, por numerosos e leais escravos, onde era abatido e fornecido, gratuitamente, aos quartéis e regimentos da Coroa. Nunca aceitou a ofertante nenhuma paga do Tesouro Público, embora insistisse o Imperador por mandar-lhe a retribuição de tão vultosas somas.

Em épocas de epidemia e fome, em Pitangui, Curvelo, Sete Lagoas, Sabará, Patafufo⁷, Curral Del Rei, Caeté, Santa Bárbara, Rio Acima, Mariana e Vila Rica, eram as tropas de cargueiros e os carros de bois, abarrotados de mantimentos, que surgiam pelas estradas, abastecendo as populações e os mercados sertanejos. Eram os rebanhos de bois gordos, tangidos por escravos, que despontavam na capital velha da Província, garantindo o fornecimento de carne aos povos daquelas redondezas, na azáfama da mineração do ouro.

Esse convívio era feito com clarividência e admirável tino administrativo.

Dona Joaquina vigiava a criação, adquiria mais terras, expedia levas de boiadas para Vila Rica, onde os seus fiéis escravos abatiam os bois e retalhavam a carne

⁶ A este respeito conferir da Mata (2002).

⁷ Atual Pará de Minas. Conferir Barbosa (1995).

entre os moradores da vetusta Capital e sua vizinhança. Não havia mãos a medir. As multidões de aventureiros que afluíam de toda parte em busca do ouro abriam “catas” em rumo aos ermos das velhas sesmarias. (...)

Tudo isso repercutia e dava ensejo ao crescimento da fama e prestígio de Dona Joaquina. Daí, o cerco político em torno de Pompéu. A *Casa Grande* tinha setenta e tantos quartos de dormir, todos alfaiados a primor. A sala de jantar tinha uma mesa de uma só tábua de peroba, que acomodava cem convivas. Móveis de rico estilo colonial adornavam todas as peças, onde os linhos da Holanda e da Bélgica refugiam os leitos, toalhas e cortinas, onde as baixelas de prata e ouro brilhavam ao lado de porcelanas da China. Iguarias finíssimas desafiavam os paladares. Escravos adestrados em rendas e bordados fabricavam primores de arte doméstica e peças de fino vestuário. E no sótão do sobrado, arsenais de armas para defesa militar da fazenda, prisões subterrâneas para escravos criminosos ou salteadores de rebanhos. Dona Joaquina aplicava em pessoa os castigos, efetuava as prisões e inquéritos, perdoava, indultava. E por tudo isso, o Pompéu tornava-se asilo de trabalhadores honestos, que por acaso sofressem vexames noutras fazendas, ou fossem perseguidos pela sanha dos mandões políticos. Ali eram intangíveis.

(...)

Em 1824, data do inventário, o cômputo do rebanho da fazenda era cerca de dezoito mil cabeças de gado vacum, além de perto de mil equinos, avaliados a três mil réis por unidade. Escravos havia algumas centenas, cujos preços eram de cento e cinquenta mil réis, por unidade. Muita prataria, ouro em barra, alfaias, móveis coloniais, veículos de transportes, títulos de dívidas de fazendeiros vizinhos, etc.”
(:40 e 41)

Nota-se que nestas fazendas, assim como nas minas, o trabalho escravo foi largamente utilizado. Diversas fazendas na região tiveram expressivo contingente de escravos, como exemplifica o inventário dos bens de Joaquina de Pompéu, apresentado acima. O relato demonstra também que era bastante comum que escravos tangessem levadas de gados até os centros consumidores, como bem o atesta o exemplo pinçado no livro de entradas do Registro de Sete Lagoas, reproduzido antes.

Posteriormente ocorreu uma importante mudança neste contexto microrregional, pois o comércio mineiro foi cada vez mais sendo transferido para o Rio de Janeiro. A transferência da coroa portuguesa, no início do século XIX, para aquela cidade, consolidou esta situação e o chamado “caminho da Bahia” perdeu muito de sua importância. Este aspecto, associado à

redução da exploração mineral de ouro e ao fato de que o caminho para o distrito diamantino, que passou a se destacar no cenário mineiro, se dava através do Serro Frio e região, levou o Quartel Geral das Sete Lagoas a perder grande parte de sua importância. A região, então, se voltou cada vez mais para sua orientação pioneira de produção de gêneros agropecuários, com destaque para a pecuária bovina.

A constituição de patrimônios dedicados a determinados santos da igreja Católica, em sinal de devoção ou como agradecimento por alguma graça alcançada, foi o embrião de diversos núcleos urbanos que posteriormente vieram a constituir vários dos municípios da região. Da Mata (2002), analisando o que chamou de proto-urbanização de Minas Gerais, demonstra como se dava esta associação direta entre religiosidade católica e a formação destes nascentes espaços urbanizados. A Capela constituía a principal referência destes núcleos, visto que era em torno dela que se fazia a formação do patrimônio territorial dedicado ao santo, formando, deste modo, a terra do santo na qual se podia erigir, sem maiores contestações, as moradias daqueles que ali quisessem permanecer.

Pequenos núcleos populacionais foram surgindo com o tempo, sendo o principal deles o de Sete Lagoas. No local foi erguida uma capela em honra de Santo Antônio, ficando a mesma subordinada à matriz de Curral del-Rei até 1832, quando passou a ser filial da paróquia de Santa Quitéria (atual município de Esmeraldas), em Sabará. Logo depois, em 07 de abril de 1841, este curato foi elevado à categoria de freguesia. No plano administrativo, porém, a emancipação local só veio ocorrer posteriormente, quando em 24 de novembro de 1867 a lei n.º 1395 elevou o Arraial à condição de Vila, criando o Município de Sete Lagoas, desmembrado do de Santa Luzia.

De Sete Lagoas se emanciparam, direta ou indiretamente, os seguintes municípios que compõe, hoje, sua microrregião: Araçaí, Cachoeira da Prata, Caetanópolis, Cordisburgo, Fortuna de Minas, Funilândia, Inhaúma, Jequitibá e Paraopeba.

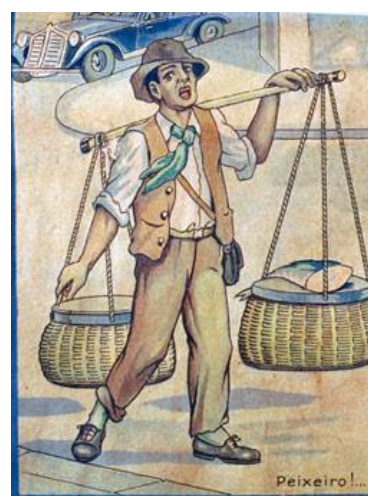
Segundo a versão oficial adotada pela Prefeitura Municipal de Paraopeba, Coronel Marques, donatário de uma sesmaria na região, estava percorrendo suas terras quando se deparou, no meio da mata, com uma onça. Homem de fé, ajoelhou-se e rogou a Nossa Senhora do Carmo por sua vida, prometendo-lhe em troca a construção de uma capela em sua honra. Como o animal não o atacou, sua promessa foi cumprida.

Certo é que a capela foi construída e, com o passar do tempo, em torno dela foram surgindo moradias e pontos de comércio, tendo em vista sua localização ao longo do chamado

Caminho da Bahia. A este nascente entreposto comercial foi dado o nome de Nossa Senhora do Tabuleiro Grande. O termo tabuleiro ainda hoje é utilizado nas regiões de cerrado do norte de Minas e sul da Bahia, por exemplo, geralmente para denominar terras situadas em regiões altas e planas, mas com baixa disponibilidade hídrica.

Em 1840 foi elevado de curato a paróquia, pertencente então a Curvelo e logo após a Sete Lagoas, do qual se emancipou politicamente em 1911 para constituir o município com a denominação de Vila Paraopeba, reduzida para Paraopeba apenas em 1923. Existem várias versões para o significado deste nome, mas a mais aceita informa que se trata de nome indígena que significa "rio de peixe chato". (Barbosa, 1995) De toda forma, este é também o nome de um importante rio, afluente da margem direita do rio São Francisco, que banha o território municipal.

Caetanópolis, por sua vez, surgiu em decorrência da construção da "Fábrica do Cedro" pelos irmãos Bernardo, Caetano e Antônio Cândido Mascarenhas, no então município de Sete Lagoas, localidade de Tabuleiro Grande, em 1872. Esta fábrica de tecidos foi erguida em pleno sertão mineiro por estes três irmãos, cuja família fez fortuna através da exploração agropecuária de propriedades na região. A principal delas, a Fazenda São Sebastião, ficava em Curvelo, mas próximo à divisão com Sete Lagoas, na região de Tabuleiro Grande. Esta foi a primeira fábrica de tecidos de Minas Gerais. Mais tarde, após a construção da unidade de "Cachoeira" a empresa passou a se chamar Companhia de Fiação e Tecidos Cedro e Cachoeira, tornando-se a primeira companhia com capital aberto privado do país.



Figuras 04 e 05 - Exemplos de etiquetas da Companhia Cedro e Cachoeira

Exemplos de etiquetas, do início do século XX, que acompanhavam os tecidos desenvolvidos pelas unidades da Companhia Cedro e Cachoeira, até hoje em atividade.

Fundada dezesseis anos antes do término do sistema escravista no Brasil, a Fábrica do Cedro chegou a utilizar mão-de-obra compulsória. Segundo Vaz (1990),

Na fábrica, o trabalho era assalariado, existindo dois tipos de operários: os livres, que recebiam salários e os escravos, que eram alugados. Apesar do regime escravagista vigente, era natural que tal mão-de-obra não fosse utilizada diretamente, em virtude de vários fatores, sendo que o mais importante se prendia à grande imobilização de capital que seria necessário para a compra de escravos.

Como o tráfico havia sido interrompido em 1850, seu preço havia aumentado, e a elasticidade da oferta, que sempre fora limitada, restringia-se ainda mais. (...)

Por outro lado, a adoção de uma mão-de-obra exclusivamente escrava acarretaria em outras despesas fixas, tais como cuidados médicos, alimentação, vestimenta, habitação, vigilância, reposição, etc.. O que aumentaria o custo operacional da fábrica. Adotando-se o trabalho assalariado, além de não haver necessidade de imobilização de capital, parte substancial do que era pago ao operário voltava para o empregador sob a forma de pagamentos de aluguel na vila operária, compra de gêneros alimentícios, medicamentos e vestuário no armazém da fábrica, assistência médica, etc., evitando-se inclusive, uma saída monetária, o que diminuía a necessidade de capital de giro. (Vaz, 1990:52-53)

O aluguel ao qual Vaz se refere era pago aos proprietários dos respectivos escravos, quase sempre os próprios sócios fundadores da fábrica.

A vila foi se desenvolvendo no entorno da fábrica vindo a se constituir, 81 anos após sua fundação, no município de Caetanópolis. Este nome decorre de uma homenagem a um dos três irmãos industrialistas. Assim, o distrito do Cedro, até então pertencente ao município de Paraopeba, cujas sedes distam apenas 3km, foi elevado à categoria de município através da lei 1039, de 12 de dezembro de 1953.

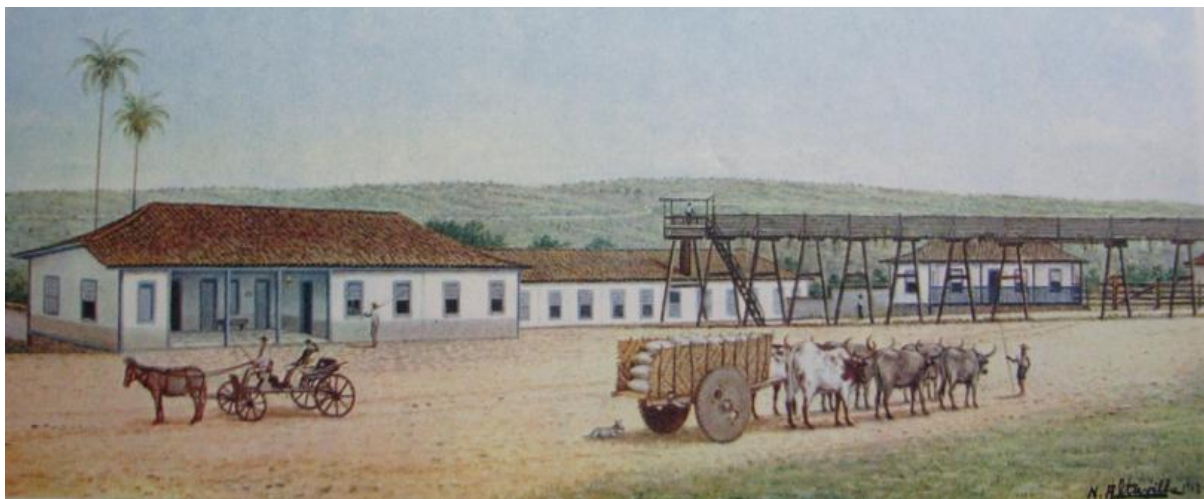


Figura 06 - A Fábrica do Cedro em 1872

Imagem das instalações originais da Fábrica do Cedro. Hoje no local funciona o Museu Têxtil Décio Mascarenhas, mas a fábrica, ainda em funcionamento, encontra-se logo ao lado, em galpões mais modernos.

Capítulo 2 - Uma “pontinha” da Pontinha

*Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se
forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é negócio
muito perigoso...*

João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas.

A população local se auto-identifica, e é identificada por terceiros, como Comunidade de (ou da) Pontinha" ou, "Comunidade Quilombola de (ou da) Pontinha". Não procurei identificar porque ou desde quando a expressão "comunidade" vem sendo utilizada em referência à Pontinha, seja por terceiros ou pelos próprios moradores locais. A sua utilização aqui decorre mais de seu uso pelos moradores de Pontinha que por um emprego conceitual do termo.

Contudo, Cândido argumenta que os "estudos de comunidade" conforme vinham sendo feito por ingleses e americanos na primeira metade do século XX, comprometiam, nos autores, seu "senso dos problemas", pois estes tendiam a "levantar sistematicamente os diferentes aspectos de determinado agrupamento, englobando todo o seu sistema institucional numa visão completa e orgânica" (Cândido, 2003:24), mas focada no que tinham de "estático e convencional". Segundo este autor, o conceito de "comunidade" então corrente correspondia a "um agrupamento dotado de equipamento institucional mínimo, de modo a servir de teatro para as diversas atividades dos seus membros: religiosas, recreativas, políticas, administrativas, econômicas etc." (:25) Neste sentido, portanto, posso até mesmo dizer que estou efetivamente fazendo um "estudo de comunidade", com a distinção, neste caso, que pretendo sim ter algum "senso dos problemas".

Pontinha é constituída por uma parentela (parentes por consangüinidade e afinidade) composta por cerca de 240 núcleos familiares totalizando, aproximadamente, 2.000 pessoas, segundo dados apresentados tanto por Sabará (2001) quanto por lideranças locais ouvidas durante o trabalho etnográfico. De fato o número de moradias é bastante expressivo, mas não tive a oportunidade de realizar nenhum trabalho censitário para averiguar estas informações, mesmo porque para o tipo de trabalho que neste momento estou realizando não vejo qual a necessidade de precisão a este respeito.

As moradias de Pontinha estão organizadas principalmente em um grande núcleo central composto por pelo menos sete ruas (vias) densamente povoadas, considerando-se sua localização rural, com as casas situadas em lotes de terra com dimensões variadas. Ao longo destas vias se encontram quase todas as moradias da comunidade, mas existem algumas um

pouco mais afastadas desta parte mais densamente ocupada. Na imagem de satélite abaixo é possível observar a disposição das vias e dos núcleos residenciais, conforme descrito.



Figura 07 - Imagem de satélite da região central do território de Pontinha

Imagem de satélite demonstrando a ocupação e o arruamento da região central da Comunidade de Pontinha.

Na região centro-sul deste núcleo, se situam os principais equipamentos públicos, tais como capela, escola, posto de saúde (desativado), sede da associação comunitária, praça pública, quadra esportiva, campo de futebol, dois pontos de ônibus e três dos diversos bares existentes na comunidade, além de dois banheiros públicos destinados a ocasiões festivas⁸. A capela de Nossa Senhora do Rosário, padroeira local e em honra da qual funciona a Guarda de Congo (congado) existente na comunidade se encontra no centro da praça, ao passo que os demais equipamentos citados, com exceção de um dos pontos de ônibus (também na praça), se encontram no seu entorno. Este pequeno núcleo é o único com pavimentação asfáltica, datando a mesma de fins de 2006. As demais ruas não têm nenhum tipo de pavimentação e

⁸ Imagens sobre estes locais, e de outros citados ao longo da dissertação, podem ser vistas no anexo fotográfico ao final.

nas mesmas predomina uma densa poeira vermelha durante dois terços do ano, decorrente da movimentação de veículos e animais em época de seca. No outro terço do ano predomina o barro, devido às chuvas constantes. Os dois pontos de ônibus possuem coberturas para proteger aos passageiros das intempéries do tempo. Os ônibus, velhos e precários, não obstante, passam apenas duas vezes por dia. Uma num sentido (sede do município de Papagaios), outra no outro (sedes dos municípios de Caetanópolis e Paraopeba). No mais, circulam veículos de transporte de empresas de reflorestamento e extração mineral existentes na região, além de veículos de vizinhos, de pessoas em trânsito entre os núcleos urbanos citados e dos próprios moradores.



Figura 08 - Imagem de satélite do núcleo principal do território de Pontinha

Imagem de satélite na qual se vê a praça central da Comunidade de Pontinha e os equipamentos públicos e privados à sua volta.

A maioria das moradias é bastante simples. No entanto, são quase sempre novas. Até uma ou duas décadas atrás estas moradias eram feitas de adobe (tijolo manufaturado pelos próprios moradores e produzido com barro cru), contando com três a quatro cômodos em piso de terra batida e cobertura de telha de barro. O pé direito era baixo, sendo necessário que os adultos se abaixassem para entrar pela única porta baixa e estreita, quase sempre situada nos fundos. As janelas, por sua vez, eram altas e pequenas.

Em todas as sociedades humanas, a função principal da moradia sempre foi servir de abrigo seguro contra as intempéries naturais e o ataque inimigo (Correia, 2004). Não obstante

este aspecto, as habitações são construídas de modos os mais variados, com materiais distintos, formatos heterogêneos e em diferentes ambientes, o que lhes proporciona características bastante diversificadas. Portanto, cada cultura estabelece, de acordo com inúmeros fatores, seus próprios padrões construtivos, aliás, não só em relação às moradias, mas igualmente à arquitetura de um modo geral.

Como destaca Zarankin (1999), um complexo processo cultural, ativo e dinâmico, vivenciado cotidianamente e influenciado por processos simbólicos e ideológicos, portanto, produtor de significado, é o responsável direto pela configuração da paisagem humana. O estudo da arquitetura doméstica se mostra importante para o entendimento do mundo social, tendo em vista que "a casa é um dos elementos chave na socialização do indivíduo, já que ali é onde assimila as relações sexuais, sócio-econômicas, de comportamento e de obediência". (p. 242)

Freyre (1937) descreve as moradias populares nordestinas, chamadas por ele de mucambos (sic), ligando-as diretamente aos sobrados. Para este autor, o mucambo é a antítese do sobrado por abrigar gente de baixo poder aquisitivo, geralmente negros e mulatos forros, que se caracterizavam pela simplicidade, precariedade do material utilizado, localização pouco valorizada, pequeno espaço disponível e rusticidade das técnicas construtivas, dentre outros aspectos, num hibridismo de diversos elementos culturais portugueses, negros e indígenas.

Faria (1951) lembra que "mocambo significa apenas refúgio, esconderijo, como unanimemente reconhecem historiadores e lexicógrafos. Tanto assim que antes era empregado como sinônimo de quilombo." (p. 15) Com base neste aspecto, o autor também aponta a simplicidade dos tipos construtivos denominados mocambos, visto que a finalidade dos mesmos resumia-se ao seu papel de abrigo e esconderijo seguro, sentido que foi se perdendo para passar a significar apenas casa de pobre.

Este autor, porém, argumenta que a variabilidade das soluções arquitetônicas encontradas é grande no Brasil não tanto em função de particularidades culturais, decorrentes do processo de colonização em cada região específica, portanto associadas a influências sofridas, mas sim devido a dois fatores primordiais: variedade ecológica e contingência econômica.

Ou seja, as habitações populares são invariavelmente simples e rústicas em função de contingências econômicas, mas as soluções adotadas variam de acordo com a base ecológica de cada região.

Cândido (2003), baseando-se em estudos do historiador Sérgio Buarque de Holanda, argumenta que a “rusticidade” observada no interior paulista em que estudava e que podemos forçar um pouco para a situação em Minas Gerais também, se devia à economia seminômada dos bandeirantes paulistas, em que predominava a idéia de que era tudo provisório, dadas as características de sempre ir atrás dos melhores locais para extração dos metais preciosos.

Já segundo Weimer (2005), arquiteto contemporâneo que vem pesquisando a arquitetura popular brasileira, é possível traçar a genealogia de cada padrão construtivo de acordo com os grupos étnicos responsáveis pela colonização da região. Pode-se dizer que se trata de um retorno ao difusionismo, embora nem tão preocupado com um sentido mais evolutivo, mas sim em determinar a origem de uma prática e as alterações sofridas em relação à mesma.

Como os demais autores citados, Weimer destaca a forte influência de técnicas construtivas que têm na madeira e no barro sua base ecológica. Como arquiteto, porém, descreve mais detidamente as características construtivas empregadas, assim como as formas de utilização do espaço.

Não obstante, lembrando Faria (1951), fatores ecológicos parecem ter tido em Pontinha um papel fundamental para que adotassem o padrão construtivo até pouco tempo predominante, sem com isso querer descartar a importância dos padrões construtivos regionais observados desde os primórdios da colonização. O que se observa nestes casos é a união de diversos fatores: características culturais, aspectos ecológicos e contingências econômicas são, talvez, os principais deles.

Algumas poucas casas ainda são como as descritas, mas mesmo nestes casos é comum já se encontrar em andamento a construção de uma nova, em alvenaria, com pé direito mais alto. Esta grande mudança no padrão das moradias ocorreu do final dos anos 1970 para cá, se intensificando dos anos 1990 em diante.

Atualmente as casas em padrão tradicional são associadas ao atraso e à falta de conforto, restritas a alguns poucos núcleos familiares com dificuldades de acesso a recursos materiais para sua troca. Nas imagens a seguir, por exemplo, nota-se que apesar da casa antiga

ainda estar de pé, e em uso, os materiais necessários para a construção da nova moradia, maior e mais espaçosa, já se encontram disponíveis e a obra em execução.



Figuras 09 e 10 - Exemplo de moradia tradicional em processo de mudança

Parte frontal: uma das últimas moradias em formato tradicional, já com o material preparado para a mudança do sistema construtivo.

Parte de trás: a fundação (alicerce) da nova moradia já se encontra pronta. Possuirá banheiro, inexistente até então, e cômodos maiores.

O acesso a materiais de alvenaria, como tijolos, cimento, brita, areia e telhas em amianto ou barro, seja por facilidades logísticas (estradas, veículos e fábricas mais próximas) ou pelo aumento do poder aquisitivo dos moradores de Pontinha, foi primordial para que tivessem a possibilidade de aquisição de bens de consumo aos quais não tinham acesso anteriormente, não apenas construindo novas moradias como equipando-as com novos recursos tecnológicos.

A época do uso noturno da lamparina já ficou para trás há alguns anos. A chegada da energia elétrica trouxe com ela a televisão, juntamente com as antenas parabólicas, e outros utensílios domésticos, como geladeira e liquidificador, por exemplo.

Esta nova configuração, não obstante, provoca uma heterogeneidade antes não observada na comunidade, visto que uns conseguem um acesso mais rápido a estes "benefícios", ao passo que outras famílias têm dificuldades para acessá-los. O resultado desta disparidade parece ser uma sutil hierarquização interna à comunidade, com uma maior valorização social daqueles que possuem acesso mais amplo a bens de consumo duráveis, em detrimento dos demais. Isso, porém, não ocorre explicitamente.

Ainda sobre o espaço das moradias, outro aspecto é bastante destacado pelos moradores, principalmente os mais antigos. A distribuição de água encanada, dentro de casa, é considerada como uma das melhores novidades a que tiveram acesso ao longo de sua existência. Anteriormente, precisavam se deslocar até córregos e brejos do território para o

transporte de água para o consumo e uso doméstico. A água encanada trouxe consigo a possibilidade de instalação de banheiros e sanitários. Não são todas as moradias, contudo, que os possuem, sendo que em algumas os moradores ainda utilizam a tradicional solução de recorrer ao ambiente natural à sua volta.

Fogões à lenha são bastante comuns e utilizados, ainda que os fogões a gás também estejam disponíveis em grande parte das moradias. As lenhas são extraídas no próprio território, em área de cerrado.



Figuras 11 e 12 - Exemplos de fogão a lenha e criação de porcos

Fogão a lenha, o mais utilizado.

Criação de porcos em pequenos cercados de madeira.

A divisão entre os terrenos das moradias é feita por cercas de arame farpado, sendo que mesmo na frente das moradias este é o principal meio de estabelecer os limites entre as vias públicas e o terreno de uso privado. As moradias guardam certo afastamento das vias públicas, mas a maior parte do terreno das casas se encontra na sua parte de trás. É neste espaço que as famílias formam pomares, hortas e pequenos cultivos de milho, feijão e mandioca, dentre outros. Devido ao clima árido, contudo, as hortas não são expressivas e geralmente se limitam a determinadas épocas do ano. Nos pomares contam com frutas como banana, manga, laranja e algumas típicas do cerrado, como o pequi e o araticum.

A criação de galinhas e porcos é bastante comum nos quintais das moradias. Os porcos normalmente são criados em pequenos cercados, chamados de chiqueiros, mas não é incomum observar alguns andando livremente pelos quintais ou mesmo pelas vias públicas. Cada um sabe, nesta pequena comunidade, quais são os que lhes pertencem. O mesmo ocorre em relação às galinhas. Estas, porém, são criadas mais livres que presas, embora em épocas de horta formada costuma-se mantê-las em galinheiros formados com este fim específico.

Além deste espaço no qual se concentram as moradias existe a área denominada de "larga". Trata-se de área de uso comum, formada pela maior parte do território ainda disponível. Esta é uma área típica do bioma cerrado, com vegetação de baixa densidade e volume, além de reduzida disponibilidade hídrica.

Não pude observar a existência de grandes cultivos nos quintais e nem mesmo na larga. Nesta área, ainda que sem grande expressividade, é mais comum a presença de gado bovino, além de animais de carga e transporte, como bois ("de junta", usados em carros de bois) e cavalos. Diversos fatores podem compor uma provável explicação para isso: falta de tradição nesta área; baixo acesso a recursos financeiros necessários para formação de áreas cultivadas, considerando-se a necessidade de irrigação, ou para a formação de plantel bovino mais expressivo e as necessárias pastagens; a limitação de área disponível considerando-se o número de moradores e, por fim, o predomínio da utilização deste espaço para a extração de minhocoçu, mencionado a seguir, o que em última análise lhe permite, em parte, a manutenção de suas características naturais.



Figuras 13 e 14 - Minhocoçu estocado e barracas situadas na BR040

Algumas pessoas conseguem manter certa quantidade do oligoqueto para comercializá-lo nos últimos dias ou mesmo no final do período de extração, visando obter um preço melhor. Neste período ele chega a valer o dobro.

Este comércio é feito em barracas precárias situadas às margens da BR040 (Brasília/Belo Horizonte/Rio de Janeiro).

É na "larga" que os moradores desenvolvem, há várias décadas, uma atividade extrativista bastante disseminada na região e que ocorre fundamentalmente no período de seca (entre março e outubro). Trata-se da extração do *Rhinodrilus alatus*, oligoqueto endêmico dos cerrados da região central de Minas Gerais, com cerca de 60cm de comprimento e 1,2cm de diâmetro, mais conhecido como minhocoçu. Este animal é muito apreciado como isca de pesca. Seu preço varia de acordo com a época do ano, mas geralmente gira em torno de um real cada animal, podendo chegar a dois reais ou mais no final do período de extração. Cada trabalhador chega a retirar de duas a cinco dúzias por dia, dependendo de sua habilidade

(Guimarães, 2007). A venda é feita para atravessadores, alguns dos quais membros da própria comunidade, que, por sua vez, os revendem em barracas situadas ao longo da BR040, principalmente no trecho entre Caetanópolis e Curvelo.

No período da seca o minhocucu permanece inativo, em quiescência, em câmaras escavadas a uma profundidade de 10 a 50cm. Sua extração é feita, portanto, através da abertura manual do solo, com apoio de enxadas, picaretas e outros utensílios, visando sua captura. Para detectarem sua presença, através de suas fezes, muitas vezes utilizam métodos como a queima da vegetação. (Guimarães, 2007)

Após cerca de sete décadas de exploração intensa e indiscriminada nas áreas rurais de municípios da região, como Paraopeba, Caetanópolis, Curvelo, Corinto, Três Marias dentre outros (Guimarães, 2007), os órgãos ambientais têm tentado, sem muito sucesso, coibir esta prática. Em Pontinha não tem sido diferente.

Não obstante, esta é a principal fonte de renda dos moradores da comunidade. Portanto, deixar de exercer esta atividade, no curto prazo, pode significar uma situação extremamente complexa.

Outra atividade extrativa praticada no território é a de madeira seca para o preparo de carvão. Como o território se encontra em área com diversas unidades metalúrgicas (ferro gusa) e fabris (fábricas de tecido), situadas em Sete Lagoas, Paraopeba e Caetanópolis, o carvão é um produto que possui valorização monetária bastante considerável. No entanto, é uma prática ilegal e poucos moradores a desenvolvem, geralmente por incentivo de terceiros.



Figuras 15 e 16 - Produção e transporte do carvão

Fornos de carbonização usados na produção de carvão.

Carga de carvão passando pelo território da Pontinha.

Décadas atrás, no início do século XX principalmente, era comum a extração de cristais de rocha no território da comunidade, nesta época uma das principais atividades

econômicas que possuíam. Este fato foi citado, por exemplo, por Ferreira (1924), na Revista do Arquivo Público Mineiro n.º 20. Deste processo de extração mineral restou um passivo ambiental considerável, com áreas revolvidas e não recuperadas em meio à paisagem do cerrado.

Além destas atividades produtivas e extrativistas ainda em desenvolvimento, moradores do sexo feminino muitas vezes executam trabalhos pouco valorizados economicamente para proprietários da região, sendo o principal deles o de empregada doméstica. Alguns moradores do sexo masculino, por sua vez, trabalham em propriedades vizinhas, normalmente sem carteira-assinada. Este regime de trabalho chamado de “a dia” cria uma situação muito instável, visto que nem todos os dias há trabalho disponível, o que diminui sensivelmente a renda. Por este motivo, e também devido à sazonalidade da atividade extrativista, alguns membros das gerações mais novas preferem trabalhar em pedreiras de extração de ardósia no próprio município ou no vizinho Papagaios, maior produtor brasileiro deste tipo de pedra. Por fim, a outra alternativa existente, para aqueles que permanecem no território, é o trabalho como bóia-fria em lavouras de reflorestamento de eucalipto situadas na região, algumas delas inclusive dentro do território original da comunidade, assim como em algumas das fazendas.

Atualmente a comunidade da Pontinha está limitada a uma pequena faixa de seu território original. Por esse motivo aqueles que extraem o minhocoçu se vêem na necessidade de extrapolar as áreas que lhes restaram, explorando o solo de propriedades vizinhas que ocupam áreas anteriormente pertencentes ao seu território.

Algumas destas propriedades são fazendas nas quais se exerce a pecuária, com extensas pastagens formadas e irrigadas por pivôs centrais.

Além disso, há uma grande área totalmente ocupada por reflorestamento de eucalipto, pertencente a uma multinacional franco-germânica (mas, atualmente, com capital 100% francês), denominada Vallourec-Mannesmann Tubes (V&M Tubes), que produz tubos de aço sem costura e possui negócios em quatro continentes. Esta multinacional utiliza, no Brasil, o nome fantasia V&M do Brasil e, possui subsidiárias na área de mineração (V&M Mineração) e na área de reflorestamento (V&M Florestal), sendo esta última a que atua na região.



Figura 17 - A monocultura do eucalipto em área do território original da comunidade

Divisa do território atualmente ocupado pela Comunidade de Pontinha e a área com extensa monocultura de eucalipto.

Como nem sempre recebem permissão para desenvolverem suas atividades extrativistas nestas áreas vizinhas, principalmente quando utilizam o artifício das queimadas, costumam ocorrer situações tensas e conflituosas.

Os moradores de Pontinha não são propensos ao conflito, porém. Pelo contrário, o povo de Pontinha é alegre e festeiro. Nos finais de semana grande parte da população, principalmente a mais jovem, se ocupa com as poucas alternativas de lazer existentes na região. A maior parte se concentra nos bares, onde ouvem música em alto volume e consomem cervejas e outras bebidas, alcoólicas ou não, algumas vezes jogando sinuca com aposta de pequenos valores em dinheiro. Como o poder aquisitivo deles não é muito alto, a cerveja, por exemplo, é vendida a preço quase de custo pelos comerciantes locais. Nas épocas em que a extração e o comércio de minhocoçu está aquecido, este movimento é mais expressivo.



Figuras 18 e 19 - Jovens jogando sinuca e crianças em cama elástica

Jovens jogam sinuca com apostas valendo um real.

Crianças se divertem em cama elástica, em ocasião de festa.

Muitos destes trabalhadores possuem automóveis e motocicletas. Na maior parte das vezes compram de segunda mão, principalmente em se tratando dos automóveis, com muito tempo de uso.

A preocupação com a aparência pessoal é facilmente perceptível. O dia de sábado é usado para as grandes produções estéticas das mulheres da comunidade. Passam o dia "feias", como dizem, para ficarem "bonitas" à noite. Para isso, usam diversos produtos e utensílios para tratamento capilar, no intuito de alisar, escovar ou trançar os cabelos. Geralmente uma mulher ajuda à outra neste ritual de beleza. É à noite, contudo, que todas as possibilidades se abrem. O momento do namoro, das paqueras ou simplesmente do bate papo com os amigos, quase todos primos em diversos graus, compensa o esforço de boa parte do dia. As roupas são bem cuidadas, o que se observa também entre os homens. Estas são adquiridas tanto nas sedes municipais de Caetanópolis e Paraopeba como na própria comunidade, em feiras de vendedores ambulantes que para lá se dirigem em determinados finais de semana do mês, também comercializando calçados.



Figuras 20 e 21 - O cuidado com a aparência e o comércio de roupas e calçados

As mulheres cuidam uma das outras.

Comércio ambulante disponível uma ou duas vezes por mês.

Pessoas de fora da comunidade também costumam afluir ao local, seja porque têm namorados ou amigos por lá. Não é raro perceber a presença dessas pessoas de fora nos fins-de-semana e em outros momentos mais voltados para o lúdico. Nas ocasiões de festas a presença de visitantes fica bastante evidente. Afinal, nestas ocasiões não só se nota o afluxo enorme de pessoas "de fora" como o retorno temporário de parentes, ocasião em que estes aproveitam para rever as pessoas da comunidade e diminuir a saudade.

O principal destaque a este respeito é, sem dúvidas, a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. A primeira é a padroeira da capela local e em honra da qual está organizado o grupo de Congado da comunidade. Já o segundo, possui muitos devotos, e uma nova capela está sendo erguida para sua devoção. Esta capela se situa na região conhecida como "Fundo da Manga", mas que faz parte do núcleo central descrito anteriormente, situada em sua porção mais ao norte e noroeste.

A festa ocorre no mês de setembro, encerrando-se sempre em um final de semana (geralmente o segundo), quando caravanas de carros e ônibus afluem para o local, para participar desta celebração lúdico-religiosa e performática. Uns vão mais interessados no componente religioso, mas a grande maioria, se nota, está mais interessada nos aspectos lúdicos.



Figuras 22 e 23 - Barracas são organizadas para a festa, enquanto os convidados chegam

Barraca principal da festa de Congado.

Pessoas chegam para a festa, enquanto as barracas de doces e bebidas ainda estão sendo montadas.

Na praça central se organizam diversas barracas que comercializam doces, bebidas e comidas. Opções de lazer são disponibilizadas para as crianças, como pula-pulas e outros. Todos estes serviços são prestados por terceiros, mas a associação comunitária local é quem gerencia, inclusive cobrando uma porcentagem sobre os lucros obtidos. Por outro lado, é a própria associação quem organiza a atração principal do lado lúdico da festa, constituída por um show musical na noite de sábado, na quadra esportiva localizada na praça central, entre a

escola e o campo de futebol. É neste espaço, também, que fica montada a “barraquinha” principal, estrutura na qual se servem comidas de diversos tipos e bebidas para vários gostos, com ampla área coberta por uma grande lona sob a qual se encontram diversas mesas e cadeiras. Os bares existentes na região da praça central, ainda que contrariando o desejo de parte dos membros da associação, funcionam normalmente e também registram um grande afluxo de pessoas.



Figuras 24 e 25 - O movimento nos bares e no campo de futebol

Mesmo durante a festa do Congado, o movimento nos bares continua intenso.

Durante o dia da festa acontece torneios masculinos e femininos, contra times visitantes.

Ainda pelo lado lúdico da festa, no domingo acontece uma cavalgada em parte do território da comunidade e arredores e, no final da tarde, uma partida de futebol no campo de terra batida ao lado da quadra. Em 2007, além do futebol masculino, que aconteceu no meio da tarde, ocorreu uma partida de futebol feminino entre um time formado por jovens da Pontinha e outro formado por moradoras da sede do município de Pompéu. Nestes jogos, a poeira sobe solta e a alegria é geral.

Mas o lado religioso da festa também é muito valorizado. A novena começa com a antecedência necessária para se encerrar no mesmo final de semana da festa. No sábado à noite as bandeiras são levantadas. Em cortejo, a guarda de Congo, executando embaixadas, escolta a corte, formada por rei e rainha perpétuos e rei e rainha festeiros. Estes últimos mudam a cada ano, de acordo com quem fica responsável pela organização da festa. É uma grande honra e prestígio ser o rei e rainha festeiros de determinado ano, embora isso implique em um compromisso enorme para fazer com que tudo saia da melhor forma possível, o que significa também o dispêndio de consideráveis somas de recursos próprios. Não obstante, eles também fazem campanhas solicitando o apoio não apenas de membros da comunidade como de pessoas e instituições das sedes municipais de Paraopeba e Caetanópolis. Convidado a colaborar, pude ter acesso a uma listagem contendo nomes de doadores e os respectivos

valores doados. Fiquei impressionado com a má vontade de comerciantes e moradores das sedes municipais citadas, que doam em geral apenas um real, quando não menos.

No domingo acontece a Alvorada, por volta de 06h00, quando a Guarda de Congo se desloca para a casa dos reis festeiros para um café da manhã. O anúncio é feito por meio da queima de foguetes ruidosos, acordando a todos da comunidade.

Somente por volta do meio da manhã, contudo, a guarda se desloca para a praça central. Neste momento começam a chegar diversas outras guardas da região, convidadas para participar das celebrações. Todas organizam as formações logo ao descer dos respectivos ônibus, geralmente escolares cedidos pelas prefeituras da região, e iniciam os toques e embaixadas, para a escolta de sua corte, dirigindo-se para o interior da capela. Após tocarem um pouco na região da praça, sempre executando as evoluções performáticas chamadas de embaixadas, as guardas se dirigem, uma a uma, até a sede da Associação Comunitária para receberem o almoço. A última a almoçar é a guarda anfitriã.



Figuras 26 e 27 - Guarda da Pontinha e uma das visitantes

A Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião da Pontinha.

Uma das Guardas visitantes, posicionada ao lado da capela de Nossa Senhora do Rosário.

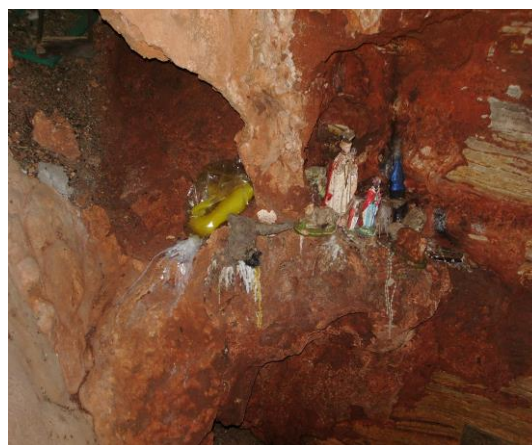
Alheios a todo este movimento, grande parte dos presentes permanecem nos bares ou nas barraquinhas, comendo, bebendo e se divertindo. A alegria é contagiante.

As 15h00 tem início a celebração da missa. A capela é pequena e muitos precisam se acomodar do lado de fora. As pessoas se espalham pela praça e se ajeitam como podem. O som alto e a grande concentração de pessoas, não obstante, continua nos bares e mesmo na barraquinha "oficial" da Associação. O mesmo se dá ao final da celebração, quando as guardas saem em procissão, escoltando suas respectivas cortes, por algumas das ruas da comunidade. Mesmo ao passarem em frente aos bares, o frenesi observado nos mesmos permanece, com músicas altas e bastante bebida. Apenas este ritual lúdico-religioso mereceria

uma descrição etnográfica específica, como vários estudiosos já vêm fazendo⁹, é certo, mas por enquanto quero apenas registrar estas características mais gerais.

Há um aspecto especialmente rico neste dia. Ninguém da comunidade, sob pena de ser alvo dos comentários dos demais, utiliza uma roupa já usada. Todos que podem, e a maior parte daqueles que não podem dão um jeito de poder, utilizam peças de roupa novas, o que inclui peças íntimas e calçados. Pude perceber isso ao ficar hospedado na casa do presidente da Associação no final de semana da festa, quando notei que todos chegaram durante a manhã de sábado, da sede de Caetanópolis, com diversas sacolas contendo roupas e calçados novos. Posteriormente ele mesmo me confidenciou esta tradição da comunidade; acrescentou que mesmo a Guarda de Congo, sempre estréia um novo uniforme em cada festa.

Neste ano de 2007 também ocorreu uma outra estréia bastante simbólica. Garotas adolescentes, componentes de uma "ala" específica da Guarda de Congo, apresentaram pela primeira vez a "dança da minhoca". Trata-se, é claro, de uma dança em homenagem àquela que vem provendo o sustento de várias das famílias locais. Assim, a tradição do Congado se mantém viva e se permite renovar, em momento específico, através da inovação do gênio inventivo dos jovens.



Figuras 28 e 29 - Exvotos expostos na Lapa de São Bento

Atualmente fora de seu território, a Lapa de São Bento tem grande valor simbólico para a comunidade, que ali realiza celebrações sagradas e se dirige em peregrinação.

No local, a fé em Nossa Senhora Aparecida faz com que depositem exvotos em busca ou em agradecimento de graças na área de saúde. No exemplo, um pé em cera.

A fé em Nossa Senhora do Rosário é somente parte das crenças manifestadas pelos moradores locais. A Lapa de São Bento é um importante local de peregrinação, no qual também são realizadas celebrações e são depositados exvotos, geralmente em honra de Nossa

⁹ Existe uma considerável produção a este respeito, sendo uma das mais conhecidas recentemente a de autoria de LUCAS, Glaura. Os Sons do Rosário: O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Senhora Aparecida. Com a perda de várias áreas do território, a Lapa está atualmente situada fora de seu território.

Alguns mitos são narrados sobre este sítio e sobre outras situações, o que também mereceria uma análise mais detalhada em momento oportuno. Como exemplo, logo na entrada da caverna, a cerca de 10 metros desta entrada, existe uma clarabóia, abaixo da qual uma grande rocha que deve ter se desprendido do teto, provocando esta abertura superior. Segundo os moradores, esta rocha caiu sobre uma mulher que, não respeitando o espaço sagrado, insistiu em dançar dentro daquele local, pelo que foi, segundo eles, devidamente castigada.

Como a Lapa, a Lagoa Dourada, era totalmente incrustada no território da Pontinha. Foi e ainda é inspiração para diversos mitos narrados pelos membros da comunidade. Estes mitos discorrem, por exemplo, sobre a existência de um boi que emergia de suas águas em determinadas circunstâncias, ou sobre o desaparecimento de mulheres grávidas em suas águas, por insistirem em entrar na água neste estado ou, ainda, sobre a existência de uma vila submersa em sua região central, o que teria ocorrido devido a uma praga de um padre após blasfêmias terem sido proferidas dentro da igreja por antigos moradores da região.



Figuras 30 e 31 - A Lagoa Dourada e seu uso para lazer

A Lagoa Dourada, com seus mistérios e encantos, atualmente está apenas parcialmente no território de Pontinha.

Principalmente nos finais de semana, pessoas da comunidade, e também de fora, utilizam o local com fins de lazer.

São mitos que merecem ser recolhidos em suas várias versões e devidamente analisados, sem dúvida. Mas, sem querer desenvolver nenhuma análise puramente funcionalista, vejo neste tipo de mito uma função bastante importante, que é a de regular o uso e o comportamento em determinados espaços. Dançar dentro da Lapa de São Bento é não apenas indesejável, por ser um espaço sagrado, como perigoso, considerando-se que se trata de uma caverna e, portanto, sujeita a desmoronamentos. Dançar em espaço sagrado em si não

é tanto o problema, tendo em vista que a Guarda de Congado, por exemplo, o faz na capela da comunidade. Mas, dançar em um espaço que provoca riscos por um lado, ou a dança solitária de uma mulher, e toda a sensualidade que a isso se relaciona, por outro, pode não ser visto como conveniente para a comunidade. O mesmo se dá em relação ao risco para saúde das mulheres grávidas ao entrar na água da lagoa etc. Enfim, este não é o meu foco neste momento.

Em que pese a grande importância da religião Católica na comunidade, existem algumas igrejas Protestantes no território. Estas ainda possuem poucos fiéis, mas vêm se estruturando ao longo dos últimos anos, já exercendo alguma influência.

A Associação Comunitária local exerce um papel de grande liderança na comunidade. Possuem uma sede, em prédio emprestado pela Prefeitura Municipal de Paraopeba, na qual realizam reuniões e oferecem cursos de artesanato para jovens aos sábados pela manhã, dentre outras atividades. Outros projetos, para a implantação de casa de farinha e tele-centro, já foram aprovados, mas os recursos ainda não chegaram até a comunidade.

A produção de artesanato é algo que vem sendo implantado mais recentemente na comunidade como uma forma de promover alternativas de renda para parte da população. Isso, contudo, ainda não vem ocorrendo, uma vez que ainda estão na fase de realização de cursos. Não obstante, já produzem artesanatos em cerâmica e em madeira, além das bijuterias.

A Escola Municipal Dr. Teófilo Nascimento, que funciona na comunidade, não é reconhecida como localizada em área remanescente de quilombo, o que faz com que a mesma não tenha acesso a maiores recursos para a merenda escolar.

Esta escola oferece ensino básico e fundamental, sendo que em 2007, segundo o Ministério da Educação, contava com uma turma de pré-escola, com 18 alunos e um professor; seis turmas de "anos iniciais", com 111 alunos e 12 professores e 4 turmas de "anos finais", com 92 alunos e 30 professores. Esta escola não disponibiliza educação especial, educação de jovens e adultos ou cursos de educação profissional. Como também não oferece ensino médio, os membros da comunidade precisam se deslocar até a sede do município de Paraopeba, o que é feito no período noturno. A diretora da escola é originária da comunidade, mas atualmente reside na sede do município.

Como demonstrarei adiante, atualmente as lideranças da comunidade de Pontinha estão mobilizadas para que ocorra a regularização fundiária de seu território como

remanescentes de quilombo. Os conflitos vivenciados ao longo do século XX, principalmente, foram fundamentais para essa mobilização.

Capítulo 3 - Território e Conflito

Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com a casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado de arrocho de autoridade. (...) Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte.

(João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas)

É fato recorrentemente mencionado na região que a Comunidade de Pontinha possuía grande extensão territorial. Versões mais frequentemente citadas se referem a cerca de 600 alqueires (algo próximo a 2.900ha) ou 510 alqueires. Hoje, não obstante, a comunidade ocupa algo entre 100 e 200ha, de acordo com cada fonte.

O esbulho foi se dando ao longo de todo o século XX principalmente. Nunca houve uma divisão formal do território, utilizado como terra comum, até que em 1939 alguns moradores, de certo já temendo perder a posse das áreas que utilizavam com maior frequência, entraram com pedido de usucapião de uma parcela da área. Nesta ocasião, segundo informação de 1990 do jornalista Geraldo Martins Costa, reproduzida por Sabará, "(...) foi requerido o direito de usucapião, surgindo então 63 proprietários que receberam 5,99 hectares de terras de cultura e 312,86 de campo, perfazendo um total de 2.384,55 hectares" (Sabará, 2001:105). A simples soma dos valores não permite entender como o jornalista chegou à área total citada. Contudo, é possível inferir que esta ação de usucapião teve papel decisivo para a atual conformação territorial da comunidade, formada por ocupações privadas transmitidas pela descendência direta, associadas a territórios de uso coletivo na "faixa de larga".

É provável que tenham entrado com este pedido de usucapião por orientação de alguma pessoa de fora da comunidade e por perceberem que esta era uma estratégia comumente empregada por posseiros da região para se tornarem proprietários de áreas vizinhas ao seu território ou mesmo dentro deste. Mas, fato é que este procedimento abriu um precedente e uma brecha, explorada por grileiros da região, conforme aponta Sabará (2001). Ocorre que nas demandas por regularização fundiária, por meio do estatuto do usucapião, tais grileiros muitas vezes figuravam como "condôminos" e ou compravam "cotas" de alguns dos condôminos originais da própria comunidade, vindo a requerer a divisão do "condomínio"

logo após, por meio de outras ações judiciais, e se tornando proprietários "legais" de grandes extensões de áreas dentro do território da Comunidade de Pontinha.

Pela mesma forma, outros métodos igualmente questionáveis também foram empregados, como a compra de áreas por preços irrisórios ou até mesmo em troca de quantidades reduzidas de gêneros alimentícios, se valendo de ocasiões de maior dificuldade material de membros da comunidade. Depois de efetuada a "compra" se realizava o cercamento da área, sendo que os mais velhos da comunidade narram que muitas vezes a área cercada era maior do que a acertada no momento da compra: se era para cercar um alqueire cercavam cinco ou mais, sem que os moradores de Pontinha questionassem de forma mais incisiva. Além disso, narram que sempre havia a idéia de que "a terra era grande e não faria assim tanta falta um pedacinho aqui e outro ali".

O mais extenso dos processos judiciais visando à apropriação "legal" de grande parte do território de Pontinha teve início em 1945 e se arrasta no Poder Judiciário, sem solução, até hoje. Trata-se do processo batizado de "Ação de Divisão das Terras da Fazenda da Pontinha". Aberto em 16 de fevereiro de 1945, conta atualmente com oito volumes, embora suspeita-se que um deles tenha desaparecido (Sabará, 2001).

Ainda no bojo deste processo, em 1990 a comunidade enfrentou a situação mais conflituosa já registrada. Na ocasião, um grande proprietário de terras da região, chamado Pedro Moreira Barbosa, que provavelmente comprou as "cotas de condomínio" de partes em litígio com os membros da comunidade, entrou em 08 de maio com "Ação Cautelar Inominada" através da qual requeria:

1 - A intimação pessoal dos Réus para que se abstenham de molestar, turbar ou impedir os Requerentes no seu direito de usar, dispor e trabalhar suas glebas estatuídas na 'Ação de Divisão da Fazenda da Pontinha', por si ou insuflando terceiros, aplicando-se-lhes pena pecuniária que pedem seja fixada no valor correspondente ao quantum mensal de um Piso Nacional de Salários, diariamente, por dia e por Réu, nos quais os Requerentes se vejam impedidos de continuar suas atividades já especificadas.

2 - Seja concedida aos Requerentes e seus prepostos, a suficiente e indispensável proteção policial para realização dos trabalhos já descritos, determinando V. Exa, a requisição respectiva do Sr. Comandante da Polícia Militar local, que diligenciará, se for o caso, no sentido de obtenção de reforços que se fizerem necessários, junto a seus superiores. Determine ainda V. Exa. Aos srs. policiais designados para o

múnus todo o acautelamento necessário à integridade física das pessoas, inclusive com busca e apreensão de armas portadas ilegalmente, e que autuem em flagrante toda e qualquer pessoa que venha a agir contra os Requerentes à semelhança dos Réus no presente caso, apresentando-os ao Sr. Delegado de Polícia, na forma da Lei. (Folhas 8 e 9 da Ação Cautelar Inominada, citado por Sabará, 2001: 117).

Os fatos se desdobraram por longo período, com idas e vindas na justiça e envolvimento de poderes policiais, conforme solicitado pelos requerentes, não cabendo aqui descrever este episódio em minúcias. Entretanto, cabe registrar que este fato foi tão marcante para a comunidade que passou a ser comumente referenciado por parte de diversos moradores da comunidade com um momento de grande tensão enfrentado por todos.

A imprensa local, assim como parte considerável dos representantes dos poderes públicos municipais se posicionaram favoravelmente à comunidade. Como consequência, rapidamente os vereadores aprovaram e o Prefeito Municipal sancionou, a Lei Municipal 1.662, de 1990, por meio da qual foi definida como "de utilidade pública para preservação natural, ecológica e cultural uma área de 96 hectares, tendo como marco central a Fazenda Pontinha, na comunidade de mesmo nome" (Guimarães, 2007: 6).

Deste modo, foi encontrada no próprio nível local uma solução bastante singular para a situação conflituosa registrada, embora apenas para uma pequena parte de seu território original. Esta solução ocorreu em uma data em que o artigo 68 ainda não era suficientemente acionado para a resolução deste tipo de situação.

Não obstante a importância desta solução paliativa, o território da comunidade se encontra nos dias de hoje bastante reduzido. Meios jurídicos ou não foram utilizados para o seu esbulho. Sua configuração original, porém, ainda continua referenciada através da memória tanto dos membros da comunidade quanto de pessoas que a ela não pertencem.

Segundo o que narram, a exploração de eucalipto pela V&M Florestal devasta grande parte de seu território original. Em grandes e médios estabelecimentos agropecuários se desenvolve, principalmente, a criação de gado. Enquanto isso, a comunidade, restrita a uma pequena fração do seu território original, tem apenas um restrito acesso a referenciais de grande importância do ponto de vista simbólico, como a Lapa de São Bento e a mitológica Lagoa Dourada. A esta última possuem um acesso melhor, em um trecho específico, mas à Lapa de São Bento só conseguem acessar após a obtenção da chave da porteira com o atual proprietário da área.

Não só por isso, mas também em decorrência da história de perdas territoriais, atualmente a Comunidade de Pontinha se encontra mobilizada para a regulamentação fundiária de seu território de acordo com a legislação existente, se auto-identificando como comunidade quilombola.

Parte II - A Situação

Capítulo 4 - “Herdeiros de Chico Rei”

Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!
(João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas)

Mudança de foco

Um importante aspecto quando se dispõe a estudar um determinado grupo social é procurar saber como este se originou e, tão ou até mais importante, como seus membros narram esta origem. É neste segundo aspecto que me interessa.

A Comunidade de Pontinha não guarda, ou não revela, ainda, uma memória muito clara sobre sua origem.

Quando lá cheguei pela primeira vez, em 2007, conversei durante um longo tempo com Geraldo Moreira, jovem liderança e atual presidente da associação comunitária local, sobre minha proposta de trabalho. Geraldo se mostrou receptivo. Citou o trabalho realizado pelo antropólogo Romeu Sabará, alguns anos antes, como uma experiência que consideraram positiva. Avaliou, também, ser importante para a comunidade tornar sua situação mais conhecida, visando acelerar seu processo de regularização territorial. Tudo acertado, passamos a conversar sobre as características de Pontinha.

Durante nosso diálogo ele teceu diversos comentários sobre a época em que Sabará (2001) realizou sua pesquisa sobre a comunidade. Também falou sobre as dificuldades que enfrentam devido à pressão contínua sobre seu território por parte de fazendeiros vizinhos, comentou sobre os conflitos por terra que já vivenciaram e explicou que ultimamente estão se organizando melhor. Inclusive já teriam solicitado ao INCRA a regularização de seu território e obtido junto à Fundação Cultural Palmares sua certidão de auto-reconhecimento.

Ao fazer a clássica indagação sobre como se deu o surgimento de Pontinha, Geraldo não hesitou, respondeu que eles eram "herdeiros de Chico Rei" e explicou que essa história já havia sido escrita. Solicitou que eu aguardasse e se dirigiu para o interior de sua casa, retornando instantes depois com dois volumes em mãos: um exemplar, já gasto pelo tempo,

de uma edição da Revista IstoÉ de 1998 e um pequeno texto foto-copiado. Explicou que além desses havia também o trabalho de Sabará, que estaria com um outro membro da associação¹⁰.

Em Minas Gerais a quantidade de estudos etnográficos e mesmo com outros enfoques sobre as comunidades negras rurais, também chamadas de comunidades remanescentes de quilombo ou simplesmente comunidades quilombolas, ainda é bastante limitada. Em 2000, quando iniciei meu interesse por este tema através de trabalho desenvolvido pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES, estas informações eram ainda mais restritas. Sabíamos dos polêmicos estudos sobre Porto Coris, comunidade afetada pela Usina Hidrelétrica de Irapé, e da dissertação do Prof. João Batista de Almeida Costa, o Joba, sobre a comunidade de Brejo dos Crioulos, no Norte de Minas. Além disso, raros artigos mais gerais sobre o tema e algumas poucas comunidades citadas pela imprensa. Este era o caso de Pontinha, cuja reportagem feita pela IstoÉ, em 1998, permaneceu acessível pela internet durante muito anos.

Não era novidade para mim, portanto, que supostamente os membros da comunidade de Pontinha se consideravam herdeiros de Chico Rei. Não obstante, supunha que isso estava ligado a alguma tradição oral interna ao grupo.

Uma lida rápida do pequeno texto foto-copiado, entretanto, aguçou meu desejo de aprofundar bem mais este aspecto.

Seu autor é Antônio Joaquim Barbosa Mascarenhas, membro de influente família na região. Seus antepassados fundaram a fábrica de tecidos Cedro, que conforme demonstrado anteriormente foi a primeira de Minas Gerais e deu origem ao atual município de Caetanópolis, cuja sede dista apenas 15km de Pontinha.

Mascarenhas inicia seu texto explicando que é "fazendeiro nas divisas das Terras da Pontinha, há mais de quarenta e cinco anos" (Mascarenhas, 1995:3). Pouco depois, ainda no primeiro parágrafo, apresenta o que supostamente o teria motivado a escrever o que chamou de "História da Pontinha": "Tenho acompanhado, de longe, os último acontecimento (sic), e depois de ter lido os livros de Agripa de Vasconcelos, pude, com certeza, entender de onde vem a nobreza deste povo meu vizinho. Gostaria de divulgar este meu entender, para que não se perca a memória do Chico Rei, nascido Galanga, no Congo" (idem:3).

¹⁰ Posteriormente tive acesso a este outro volume, mas o mesmo estava incompleto. Semanas depois, porém, obtive o trabalho completo junto ao Prof. Dr. Romeu Sabará, professor aposentado da UFMG, a quem muito agradeço pela atenção a mim dispensada. Conforme demonstrarei adiante, Sabará contesta veementemente esta versão sobre a "História da Pontinha".

Portanto, Mascarenhas explicita que suas conclusões de que os moradores de Pontinha descendem de Chico Rei se deu após ter lido Agripa de Vasconcelos. Este foi o principal aspecto que me chamou a atenção. Em primeiro lugar, sua conclusão não se baseou na coleta de relatos orais de pessoas da Pontinha narrando esta história, ao longo dos quarenta e cinco anos em que, até então, teria sido seu vizinho. Além disso, destacou-se o fato de se basear em um autor literário, e não em algum historiador, ainda que local ou regional.

Ora, como pode um fazendeiro, como ele próprio se define, escrever a história de uma comunidade negra baseando-se em um romance histórico? Qual a relação, direta ou indireta, desse romance com a comunidade de Pontinha? Essas foram minhas primeiras indagações. E, com base nelas, procurei entender melhor esta questão. Mas, ainda mais instigante: como pode uma comunidade negra, ao que parece, adotar como sua a história escrita por este fazendeiro, seu vizinho?

E assim, minha intenção original, que seria fazer uma etnografia centrada nos problemas territoriais da comunidade, inevitável e instantaneamente se redirecionou para estas instigantes questões.

O mito Chico Rei na versão de Mascarenhas

Como todo mito, existem várias narrativas sobre a vida de Chico Rei. A seguir, apresento o mito da forma como foi narrado por Mascarenhas (1995), em texto dedicado e direcionado à população de Pontinha:

As maravilhosas pesquisas de Agripa de Vasconcelos nos contam que, no Congo, um grande país da África, havia um rei de nome Galanga, que comemorava com sua família, seus ministros e soldados, uma grande vitória contra invasores do seu bem organizado reino.

Enquanto gozavam a alegria da festa e descansavam da sangrenta batalha, inopinadamente foram cercados e presos por portugueses caçadores de escravos. Por coincidência, fatalidade ou calculismo, os escravagistas acertaram o momento oportuno para o ataque, e prenderam uns quatrocentos, entre homens, mulheres e soldados, inclusive o rei e seu filho Muzinga.

Rapidamente, os prisioneiros foram conduzidos à praia, onde o veleiro negreiro Madalena, os esperava. De acordo com o Vaticano, os portugueses não podiam transportar pagãos em seus navios. Então, apareceu um padre, de nome André de

Paiva, que, apressadamente, batizou de uma só vez a todos, dizendo que os homens se chamariam Francisco e as mulheres Maria. E foram embarcados rumo ao Brasil.

Durante a viagem, uma terrível e demorada tormenta os acolheu e os marinheiros tiveram que jogar cargas ao mar, e, como ainda não bastasse, passaram a atirar ao mar os escravos, a começar de mulheres e crianças. Depois, os homens, perdendo-se algo em torno de duzentos e cinquenta, com grande prejuízo para os seus covardes donos.

Quando, depois de muito tempo que já viera a bonança, os marinheiros exaustos se lembraram de abrir os outros porões, onde encontraram todos os escravos nas piores condições possíveis de vida: sujos, machucados, famintos, entre mais de cinquenta mortos.

Enfim, chegaram no Porto do Rio de Janeiro, em nove (09) de abril de 1740, desembarcaram e foram logo postos a venda pelos piratas traficantes portugueses, aos desesperados compradores, que estavam ansiosos esperando. Quando souberam do pequeno número de escravos, compraram todos, sem tempo para escolha mais apurada. Estava lá o Major Augusto de Andrade Góis e seu filho Eleutério, o capataz, comandando quatro escravos para conduzir a compra até Ouro Preto. E compraram trinta escravos, que, depois de cumprir as formalidades legais, pegaram logo a estrada rumo a Ouro Preto.

Quando a caravana passava, ouviam-se comentários: esfolados, mas fortes e altos. As mulheres diziam: bonitos. E, durante o trajeto que foi tranqüilo, os condutores verificaram que eles eram bons e rápidos andadores, sempre na frente um, que era respeitado e merecedor das atenções pelos demais. Ficaram sabendo que esse era o rei Galanga das terras do Congo, e os demais eram seu filho Muzinga, príncipe herdeiro, ministros e soldados. Aí passaram a chamar o rei de Chico Rei e o major Augusto passou a respeitar e admirar a boa compra que, por sorte, fez.

Chegando em Ouro Preto, sob admiração do povo, foram logo aplicados na Mina Encardideira, que fica dentro da cidade, bem no fundo do morro da Queimada e abaixo da estrada que nos leva a Mariana. E, em pouco tempo, o Major Augusto estava satisfeito com o desempenho dos trabalhos ordeiros da mina, só pela presença de Chico Rei com seus modos educados, seguido pelos outros escravos. A mina rendia.

Trabalhando alguns anos sem nunca ter apanhado, fazendo economias, conseguiu sua carta de alforria e continuou trabalhando para o Major, que se tornara amigo e admirador seu. Mais um pouco alforriou seu filho Muzinga e a mina começou a se

esgotar. O Major, já muito rico, adoeceu, mas de vez em quando, mandava chamar Chico para bater papo, pois eram amigos. Um belo dia, o Major querendo vender a mina esgotada e não achando comprador, teve a ousadia de oferecê-la ao Chico para pagar a longo prazo, como quisesse e pudesse, dizendo que se a mina nada rendesse, pelo menos ele teria uma chácara para morar. Passada a escritura, chamou o seu filho Muzinga e meteram mãos a obra, rebateando os entulhos. Com uma semana de serviços, já tinha ouro. Trabalhando os dois, eles foram alforriando seus ministros e soldados e empregando-os na sua mina. Alforriou os trinta de sua leva. E a mina estava produzindo. Novos filões foram achados e o ouro saindo. Chico alforriou mais escravos e chegou a contar uns quatrocentos.

Chico rei, aos domingos, costumava passear pelas ruas, apreciando tudo. Entrava nas igrejas, com todo respeito, e apreciava as cerimônias sem entender. Um dia procurou o sacristão Canuto e ficaram amigos. Este o ensinou o catecismo e tudo mais sobre a religião. Sabendo que Santa Ifigênia era preta e africana, sua patrícia, ficou devoto dela (essa Sana é protetora contra incêndios). Passou a ajudar as Irmandades com seu ouro e ficou cada vez mais respeitado e admirado por todos.

O Congado foi implantado no Brasil no dia seis (06) de janeiro de 1747, por Chico Rei, na Capela de Nossa Senhora do Rosário, quando os pretos alforriados por ele, vestindo luxuosas indumentárias usadas no Congo, em homenagem ao deus Zumbi-Apungo (já desprezado por não ter salvo da escravidão, a tribo de Galanga). A indumentária consistia de calções de algodão até os joelhos, onde eram atadas as meias, com laços verdes. Uns traziam blusas de seda branca e mangas compridas, outros camisas de rendas engomadas, que estufavam no peito. Os capacetes eram de papelão, armados com papel de seda amarelo, verde, vermelho e branco, de onde saíam plumas de emas, tingidas de cores preferidas, e cheios de guinzos, também nos punhos e nas pernas. Circulavam nesses capacetes filas de pequenos espelhos, que refletiam o sol e presas fitas de diversas cores que voavam do capacete aos ombros.

Essa apresentação foi escândalo e todos perguntavam o que era aquilo, mas, ao fim, todos gostaram, inclusive os padre e os bispos. A festa se espalhou por toda Minas Gerais e pelo Brasil.

E o Chico Rei continuava produzindo muito ouro com os seus libertos, para alforriar escravos e ajudar as irmandades. O ouro era guardado em seu quarto, nos potes de barro (cada pote pegava uns cinco litros de pó de outro e pesava uns noventa quilos) – ele chegou a ter uns quarenta potes.

Com seu trabalho ele construiu a Igreja de Santa Ifigênia, que era uma simples capela, a igreja do Padre Farias, e a do Rosário. E, antes de morrer, foi coroado o Rei do Congado na Igreja de Santa Ifigênia, a Santa Negra, na maior festa vista em toda Minas Gerais.

Pediu a seu filho que comandasse a mina, depois de sua morte, mas dizia que o ouro não era riqueza, não valia nada. Riqueza era a terra que produz alimentos para comer, pois o ciclo do ouro estava terminando.

Chico Rei morreu com setenta e dois (72) anos, em 1779, e, como um predestinado, de rei, foi escravo e novamente rei. Fez maravilhas durante sua passagem por Vila Rica, alforriando escravos e construindo suntuosas igrejas, em apenas quarenta e um (41) anos de trabalho abençoado.

Muzinga, não conseguiu tocar em frente os trabalhos na mina. Foi aconselhado a seguir a outra orientação de seu pai: procurar um recanto para viver trabalhando a terra, pois "o ouro não é riqueza". Então, pegando alguns potes de ouro de sua herança, sua mulher Augusta, seus filhos e alguns casais amigos, saíram à procura de um logradouro para viver em paz, trazendo em sua bagagem ancestral todas as maravilhosas qualidades de um homem perfeito, exemplar, grandioso, que de rei foi ao pó e de pó voltou novamente a rei. Que o povo da Pontinha guarde estas memórias. (Mascarenhas, 1995:8-11)

Usos e desusos

Chico Rei é um mito comumente acionado por outras comunidades, principalmente na região central de Minas Gerais, como referência ao surgimento do Congado¹¹, ritual religioso e performático bastante disseminado na região (Silva, 2007).

No caso da versão apresentada ao povo da Pontinha, nota-se que Mascarenhas baseou-se em Vasconcelos (1966) para narrar o mito de Chico Rei, ou, como denominou, "A origem primordial do povo da Pontinha".

Agripa de Vasconcelos foi médico e romancista, dedicando-se ao estilo "romance histórico". Suas mais famosas obras compõem uma série de seis volumes intitulada "Saga do País das Gerais", cujo último volume foi denominado justamente "Chico Rei - Romance do Ciclo da Escravidão nas Gerais", publicado pela primeira vez em 1966¹². Ainda que este autor

¹¹ Sobre a relação do Congado e do mito Chico Rei, cf. Silva, 2007.

¹² Os demais volumes desta coleção são: A Vida em Flor de Dona Beja - Romance do Ciclo do Povoamento nas Gerais; Sinhá Braba - D. Joaquina do Pompéu - Romance do Ciclo Agropecuário nas Gerais; Gongo Soco -

tenha tido grande interesse por história, sendo membro do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, dentre outras sociedades do gênero, sempre se assumiu como um romancista histórico, também tendo sido membro da Academia Mineira de Letras.

Em seu livro, ao longo de 239 páginas, Vasconcelos (1966) narra a "História de Chico Rei" com detalhes típicos de um romance.

Considero interessante reproduzir aqui a "orelha" da primeira edição desta obra para observar alguns aspectos sobre como a mesma foi apresentada ao leitor:

Com Chico-Rei chega a Editora Itatiaia à publicação do último dos seis “romances históricos” de Agripa Vasconcelos, apresentados sob o título geral “Sagas do País das Gerais”, e, desde já, de pelo menos uma coisa podemos ter certeza: como aconteceu com Dona Beja, personagem que o autor mineiro, por assim dizer, redescobriu e revelou ao mundo, e que desde então tem sido objeto de frequentes estudos, o legendário rei africano também irá tornar-se tema obrigatório de discussões, tanto na província literária como no terreno dos historiadores.

Para escrever este livro, o Autor não se limitou — como seria perfeitamente lícito ao ficcionista, — a imaginar situações mais ou menos plausíveis, em que a figura de Chico-Rei fosse muito mais simples ficção, do que, como de fato ocorreu, uma pessoa que realmente existiu, e, mais do que isso, uma pessoa que foi mesmo o que os menos informados afirmavam tratar-se de pura lenda. Ao contrário, descendo “às raízes do assunto”, conseguiu **Agripa Vasconcelos reunir material suficiente para demonstrar** — e com que brilhantismo! — **que a sua história tem muito mais de realidade do que de lenda: é, inequivocamente, História, com maiúscula.** Se não chega a afastar definitivamente todas as dúvidas — e nem uma centena de livros iguais a este bastaria para afastá-las por completo, forçoso é reconhecer, — **não deixa de revelar alguns fatos nada menos do que surpreendentes, a começar pela própria existência comprovada de Chico-Rei, que já fora mesmo rei na África, antes que o trouxessem para o Brasil.**

Não foi, porém, o propósito de simplesmente mostrar a divisa entre a lenda e a realidade, que levou o Autor a escrever este volume. Mais importante que isso é o levantamento que contém das condições em que era obrigado a viver aquele gado humano, cuja humanidade, ignorada brutalmente quando capturado na África, só raramente era recuperada no Brasil. **Resultado de investigações no curso das quais Agripa Vasconcelos revolveu “tudo, até a Torre do Tombo”, Chico-Rei**

Romance do Ciclo do Ouro nas Gerais; Fome em Canaã - Romance do Ciclo dos Latifúndios nas Gerais e Chica que Manda - Chica da Silva - Romance do Ciclo de Diamantes nas Gerais.

mostra o que foi verdadeiramente a escravidão nas Gerais — um sistema de exploração do trabalho humano em que nunca a generosidade de alguns senhores foi maior que a crueldade da maioria deles. (Vasconcelos, 1966. Grifos meus)

Fica evidente, portanto, que o romance histórico sobre o "ciclo da escravidão" se apresentou ao leitor como a narrativa de uma história, em sua essência, verdadeira. Se naquela época Chico Rei era considerado uma lenda, a obra de Agripa de Vasconcelos estaria contribuindo decisivamente para demonstrar o contrário.

O próprio Vasconcelos contribuiu para isso, pois parece evidente que ele realmente assim acreditava ou preferia que os outros acreditassem que sim. Antes do início do primeiro capítulo, por exemplo, ele cita Diogo de Vasconcelos, que teria escrito em História Antiga de Minas Gerais: "Os salteadores apreendiam ou compravam na África tribos e nações inteiras, gente em vários graus de sociabilidade, embora rudimentária; e além de muitos exemplos para prová-los, tivemos o que deu lugar à legenda tão bizarra quão verdadeiramente poética do Chico Rei, que dominou Vila Rica. Esta figura nobre de um preto, cuja vida acidentada aqui finalizou, imensa luz derrama aos painéis daquela sombria época." (Vasconcelos, D., 1948, *apud* Vasconcelos, A., 1966) Ou Manuel Bandeira, em seu "Guia de Ouro Preto": "Francisco, rei africano, foi aprisionado e vendido para escravo com toda a sua tribo. A mulher e todos os filhos, menos um, morreram na travessia do Atlântico. Os sobreviventes foram encaminhados às minas de Ouro Preto. Homem inteligente e enérgico, Chico Rei trabalhou e forrou o filho; em seguida os dois trabalharam para forrar um patrício e assim sucessivamente se forrou toda a tribo, que passou a forrar outros vizinhos da mesma nação. (Bandeira, 1952 *apud* Vasconcelos, 1966)

Não cabe aqui fazer uma análise pormenorizada da obra de Vasconcelos (1966) em si, pois isso se distanciaria de meus propósitos¹³.

De fato, em Ouro Preto a memória sobre Chico Rei é muito marcante. Não há um só morador local que não conheça sua história, ao que parece efetivamente tida como verdadeira pela maioria.

Se mito ou história, verdade ou ficção, não se sabe e uma tal distinção pouco influencia no que realmente interessa a este trabalho. Mas, a questão não deixa de ser interessante. Como exemplo, recentemente perguntei a um senhor negro, de aproximadamente 60 anos, em frente à Igreja de Santa Efigênia (também chamada "Ifigênia"), em Ouro Preto,

¹³ Aos interessados em uma análise bastante relevante a este respeito, também indico o artigo de Silva, 2007.

cuja construção é comumente atribuída a Chico Rei pela população local, se ele acreditava realmente em Chico Rei. Sua resposta foi surpreendente, ainda mais considerando seu desdobraimento: "Em Chico Rei eu acredito. É fácil acreditar. Difícil é acreditar em Aleijadinho. Deste eu duvido. Se ele não tinha as mãos, como iria esculpir? No máximo ele foi encarregado. É assim que eu raciocino. E eu acho que estou certo. Agora, Chico Rei, por que ele não teria existido?"

Recentemente, em meados de 2007, o tema do Festival de Inverno de Ouro Preto e Mariana foi justamente Chico Rei, o que também ilustra sua importância e sua vivacidade na memória da população local. Através de divulgação do evento por e-mail, a organização assim se pronunciou: "Sob a égide de Chico Rei, o lendário escravo que comprou a própria alforria e, com seu trabalho, libertou centenas de outros cativos, o Festival reconhece a importância da cultura afro-brasileira para a formação das duas cidades e para a construção da identidade nacional."

De fato, a memória de Chico Rei não só se mantém viva em Ouro Preto, como vem sendo reapropriada de outras formas. É o caso, por exemplo, da exploração turística de igrejas como a de Santa Efigênia, atribuídas à atuação direta de Chico Rei em irmandades de negros durante o século XVIII e, conseqüentemente, ao ouro que este teria conseguido extrair em uma mina tida como praticamente esgotada.

Na parte externa desta igreja, bem de frente para sua entrada principal, se encontra a uma placa com os seguintes dizeres:

Erguida pela Irmandade do Rosário dos Negros Forros, em 1733, a história dessa igreja liga-se a Chico Rei. Segundo a tradição, este chefe africano escravizado, conseguiu, como o trabalho na extração do ouro, comprar sua liberdade, de sua família e de sua tribo, que se tornou proprietária da Mina da Encardideira. Na pia de pedra à entrada da igreja, as mulheres negras lavavam os cabelos salpicados de ouro, deixando aí seu agradecimento a Deus. O alta-mor é de Francisco Xavier de Brito, mestre do Aleijadinho. Rica talha barroca ornamenta os altares dos santos africanos. No dia 6 de janeiro o Reinado do Rosário deixava a igreja e percorria as ruas em meio a danças e festejos, iniciando uma tradição que ainda se mantém em algumas cidades históricas de Minas. (Placa na Igreja de Santa Efigênia, Ouro Preto)

Atualmente a igreja de Santa Efigência está sendo restaurada, encontrando-se interdita para visitas públicas. Mas, ao seu lado está sendo construído a "Casa de Exposição do Centro de Cultura Afro-Brasileira", com recursos do Governo Federal.



Figuras 32 e 33 - A Igreja de Santa Efigência e o Centro de Cultura Afro-Brasileira

Fachada principal da Igreja de Santa Efigência, construção atribuída à atuação direta de Chico Rei.

Placa anunciando a obra da Casa de Exposição do Centro de Cultura Afro-Brasileira, estrategicamente em construção ao lado da Igreja de Santa Efigência.

Outra referência física sobre a existência de Chico Rei em Ouro Preto é a suposta "Mina da Encardideira", a qual teria lhe pertencido. Aberta à visita pública, em sua entrada o visitante se depara com a seguinte informação:

Segundo a tradição, esta mina de ouro, ao pé do Morro da Encardideira, pertenceu a Chico Rei, chefe africano que comprou a própria liberdade e a de sua grande família e se enriqueceu com a exploração deste local. As galerias estão conservadas e abertas ao público. ("Mina da Encadeira", em Ouro Preto)

Sua proprietária, Maria Bárbara de Lima, recebe pessoalmente os visitantes, narrando o mito de Chico Rei e sua associação com a Mina da Encardideira, antes que os visitantes adentrem as úmidas e estreitas galerias da secular mina de ouro.



Figuras 34 e 35 - A "Mina da Encardideira"

Entrada para as úmidas e estreitas galerias da Mina Encardideira, na qual Chico Rei teria trabalhado.

Estátua representando Chico Rei, devidamente coroado, situada ao lado da entrada da Mina da Encardideira.

Após sua narrativa do mito, estiquei um pouco a conversa com ela, já que eu era o único visitante presente. Em nenhum momento expliquei que estava estudando a comunidade de Pontinha, mas indaguei a ela justamente sobre seus conhecimentos a respeito dos possíveis descendentes de Chico Rei. Eis um trecho do diálogo:

Ricardo: E os descendentes do Chico Rei? Tem algum por aí ainda?

Maria: Tem a terceira e quarta geração. Netos e bisnetos. Mas não aqui. Tá num lugar que chama Pontinha, perto... [pausa para pensar] em Coromandel, por ali assim. São duas horas de carro daqui lá. Eles não se misturam. Eu já tive aqui 100 deles. Lá é uma zona agrícola. Tem um lá que chama Muzinga.

R: E como eles foram parar nesta região lá? A senhora sabe?

M: É porque quando a escravidão acabou era o príncipe Muzinga. Príncipe Muzinga [dando ênfase]. Chico Rei havia morrido. Ele morava aqui para cima. E ele ficou chateado com a morte do pai, mas as últimas palavras do Chico Rei foram essas: "Muzinga, ói meus negros. Não judia qu'eles." Que esse era o português deles, né? Aí ele não quis ficar aqui mais e saiu com o pessoal dele. Chegando num lugar em... Coromandel, tinha um padre lá e indicou ele um local que chama Pontinha, que ele comprou o terreno e os ancestrais (sic) dele estão lá até hoje. Eu já tive 100 deles aqui.

R: Eles vieram visitar, aí... [para dar seguimento ao assunto]

M: Eu os levei na Casa dos Contos. Pedi um outro professor para me ajudar, porque as esposas deles fugiam do conjunto. Queriam ver tudo, né? E um deles, ajoelhou na senzala da Casa dos Contos e falou bem alto: "Aqui está a nossa origem". Porque é a senzala da escravidão do século... II... XVIII... XII..., do século XII, 1702.

R: Então eles vieram aqui só esta vez?

M: É mais a passeio, né? Porque tem um senhor, que foi formado aqui em engenharia, escola técnica, que é muito nosso amigo. E ele é fazendeiro lá. Então, tudo que ele pode fazer... Quando eles vieram aqui eram uns 600. Mas, agora eu não sei como está não, porque eles pararam de comunicar. Porque o que tinha que ser feito já foi.

R: E o que eles mantêm da cultura da época do Chico Rei lá?

M: Nada não... Nada! Porque... Não, desculpe. Mantêm o Congado. A dança afro-brasileira. Que foi o que eles vieram fazer aqui. Dançar o Congado em frente onde o ancestral deles vivia.

Apesar de um pouco confusa, trocando Paraopeba por Coromandel etc., Maria Bárbara de Lima reproduz a história dos herdeiros de Chico Rei, à qual teve acesso através de Joaquim Barbosa Mascarenhas, que cursou escola técnica na região.

Mesmo considerando as várias versões narrativas sobre o mito Chico Rei, algumas características se mantêm em todas as que se dedicam a narrá-lo por inteiro: rei africano, trazido como escravo junto com o filho, trabalhou em mina de ouro em Vila Rica (Ouro Preto), comprou sua própria alforria, alforriou filho e demais "súditos", conseguiu extrair muito ouro, ficou rico, construiu igrejas, criou ou introduziu em Minas Gerais o Reinado ou Congado. Esta é a "espinha dorsal" deste mito, presente na versão de praticamente qualquer pessoa que venha a narrar, oralmente ou não, a "história de Chico Rei".

Conforme Silva,

independentemente dos múltiplos sentidos que as diferentes versões do mito Chico Rei permitem apreender, todas elas apresentam em seu conteúdo elementos que condizem com alguns fatos que se encontram também na literatura historiográfica de Minas Gerais, como as duras condições do regime escravocrata, a importância das irmandades e devoções católicas como forma de amparo e de reafirmação de laços de pertencimento e a importância da reconstrução da realeza africana na diáspora. Neste sentido, a discussão acima possibilita compreender um pouco mais sobre a dinâmica, circularidade e atualização de um dos mitos de origem das tradições rituais do congado no contexto de Minas Gerais. Conforme demonstrado, essa dinâmica implica em um processo dialógico que envolve a interlocução entre intelectuais, congadeiros, folcloristas, políticos e empresários, entre outros; bem como na intercalação entre a oralidade e a escrita, o saber erudito-histórico e o saber popular-mítico. Ou seja, se a narrativa oral-popular serviu de referência inspiradora para a recriação na escrita erudita de novas versões do mito Chico Rei, desse modo promovendo a circularidade e atualização da "lenda", também a produção escrita erudita veio contribuir para a recriação de versões da narrativa oral-popular do mito Chico Rei. (Silva, 2007: 79)

Portanto, como muito bem argumentou Silva, as várias versões do mito se complementam e se retro-alimentam umas às outras em um processo dialógico.

Chico Rei e a "História da Pontinha"

Eis como é narrado, por Mascarenhas, a relação entre Chico Rei e a "História da Pontinha":

Sabe-se que uma leva de negros livres, por aqui passando em busca de trabalho e um lugar para morar, possivelmente se direcionando para Diamantina, atraídos pelas catas de diamante, esbarraram nas cercanias da progressista Pompéu, dominada pela inteligência de uma mulher extraordinária, D. Joaquina, que grande feitos a elas atribuídos, contribuíram para o enriquecimento do povo daquela região.

Essa leva familiar e organizada com disciplina se deslocava sob o comando de um chefe, traziam alguma economia, talvez em ouro, tinha fé cristã e eram uns quinze.

Por serem católicos, seu chefe procurou se aconselhar com o vigário da igreja, que era sabidamente o Padre Moreira. Este Padre o atendeu carinhosamente e conhecendo as suas intenções pôde orientá-los convenientemente e sabendo que tinham uma muito boa economia, propôs uma solução inteligente e, portanto, aceitável.

O Padre Moreira propôs que seu chefe comprasse uma grande área de terra, e dava para adquirir uns seiscentos alqueires que correspondem hoje a três mil hectares, e tal proposta foi agradável a todos (preço: talvez quinze arrobas de ouro). Isto aconteceu, mais ou menos, em 1780.

Ajudados pelo padre, logo acharam quem pudesse vender esta grande área e a transação foi realizada legalmente, sendo a escritura passada no Cartório de Santa Luzia. E mais ainda, o Padre, na melhor de suas intenções, propôs que constasse nas escrituras a cláusula de inalienabilidade familiar, isto é, todos da família poderiam usar as terras mas nunca poderiam vendê-la. Uma cópia da escritura ficou com o chefe, talvez de nome Muzinga, segundo poderíamos deduzir dos escritos de Agripa de Vasconcelos, o grande pesquisador das histórias mineiras.

Passados mais ou menos cento e setenta (170 anos), as escrituras guardadas pelos descendentes do chefe se perderam. O Cartório de Santa Luzia se queimou e as terras da Pontinha ficaram sem documentação legal...

Para legalizar as posses atuais foi aplicado a Lei do Usucapião, descaracterizando toda aquela boa intenção do Padre Moreira e do Chefe Muzinga, ficando as terras passíveis de venda, e muitos dos proprietários naturais venderam para estranhos as suas áreas, e isso foi uma lástima. (Mascarenhas, 1995: 6-7)

Mascarenhas inicia sua narrativa com uma forma verbal tão enfática para o leigo quanto vaga para o estudioso: "sabe-se". Seu uso faz crer ao leitor não acostumado a lidar com textos históricos, por exemplo, que o que se está narrando é a expressão da verdade, visto que se sabe que é assim. Este enunciado vago, que propositalmente omite suas possíveis e supostas fontes, tem o claro propósito de conferir legitimidade a uma suposição.

Mas, sua narrativa é inteiramente construída de forma igualmente imprecisa. Algumas são explícitas neste sentido: "**possivelmente** se direcionando para Diamantina"; "traziam alguma economia, **talvez** em ouro"; "preço: **talvez** quinze arrobas de ouro"; "**talvez** de nome Muzinga".

Estas imprecisões estão diretamente ligadas ao fato de Mascarenhas ter partido de alguns elementos que ele foi apreendendo em função do convívio diário com pessoas oriundas da Pontinha, as quais trabalharam em sua fazenda durante longos anos:

Ofereço este trabalho às pessoas que tive conhecimento na Pontinha. São os descendentes do Seu Manoelzinho – Jair e Marcelino, toda vida empregados em minha fazenda e especialmente à D. Maria de Lourdes Moreira, que será a guardiã deste livreto a quem peço divulgá-lo. (Mascarenhas, 1995:3)

Porém, ao que ouvira, juntou o que lera em Vasconcelos (1966) e uma formidável capacidade de "síntese de raciocínio lógico" de sua parte. A este último ponto eu retornarei mais adiante. Por enquanto quero me ater no que, ao que parece, de fato ele ouviu.

Através das entrevistas realizadas pude perceber que a narrativa dos moradores mais velhos com os quais pude conversar guarda uma diferença sensivelmente significativa. Para a maior parte destes o território da Pontinha foi "doado" pelo padre Moreira, e não comprado conforme a versão de Mascarenhas. Além disso, têm mais dificuldade para associar seu passado a Chico Rei, posto que esse aspecto é uma novidade para todos. Assim, tudo leva a crer que tendo ouvido a história da doação das terras pelo padre Moreira, considerou mais plausível que estas terras tivessem sido compradas, tendo em vista que Muzinga havia herdado grande volume de ouro. Como nem todo o ouro não foi utilizado nesta operação financeira de compra, foi preciso encontrar uma explicação sobre o que foi feito do ouro restante. Para resolver este problema, Mascarenhas informou que este ouro não utilizado foi armazenado em potes e enterrado em local ignorado.

Outros elementos são acionados por Mascarenhas para comprovar sua tese: a existência do Congado na comunidade, como se sabe associado à Chico Rei; a existência de

pessoas altivas e distintas em Pontinha, o que ele associa à nobreza real diretamente herdada de Chico Rei; a beleza das mulheres e a altura e força dos homens, que ele associa à origem de seus antepassados no Congo, segundo ele terra na qual a população possui estas mesmas características, além de outros argumentos igualmente tênues.

A "pseudo-história" de Pontinha

Somente depois de passados cerca de três meses obtive acesso à monografia completa de Sabará. Tinha um interesse muito grande em conhecer como este autor teria abordado este inquietante aspecto em seu trabalho sobre a Pontinha, tendo em vista que era a única e principal referência de que dispunha, para além dos dois curtos textos citados anteriormente.

Segundo o ponto de vista de Sabará, a versão de Mascarenhas sobre a origem da Pontinha é uma farsa orquestrada intencionalmente para turvar a "verdade". Em sua opinião, "não existe uma preocupação em compreender o sentido real desta Comunidade no contexto regional, até porque seria como reabrir uma ferida social de uma sociedade outrora escravista. Preferem buscar e circular supostas origens fantasiosas." (Sabará, 2001:81)

Assim, este autor sustenta que:

Essa "história", contada por Antônio Joaquim Mascarenhas não constitui propriamente uma história, no sentido do produto de uma pesquisa em fatos reais, mas isto sim, deve ser vista como uma *estória*, no sentido de ser produto de uma construção fantasiosa. Ela parte de outra construção também fantasiosa contida no livro de Agripa de Vasconcelos – "Chico Rei: Romance do Ciclo da Escravidão nas Gerais" (:36)

E mais adiante acrescenta:

Trata-se de um desserviço à história e descartamos dessa fonte por duas ordens de razões:

- Se quiséssemos tratar dessa versão como mito das origens de Pontinha, não tinha ela legitimidade como tal porque não constitui uma construção mítica de um povo sobre si mesmo que possa ser objeto de estudo.
- Por outro lado, como já dissemos, não constitui produto de uma pesquisa histórica, mas, isto sim, uma construção fantasiosa que parte de outra construção também fantasiosa contida no livro de Agripa de Vasconcelos.

Contudo, não sei se lamentavelmente ou não, essa narrativa vem caindo no gosto popular e sendo consumida pelos negro de Pontinha e do Congado local. Integrantes da Comunidade, tendo informações vagas desse material jornalístico, passam a contar esses fatos como se fossem versões de antepassados.

Para reforçar essa pseudo história e pseudomitologia, não sabemos por obra de quem, foi promovida uma excursão do Congado de Pontinha a Ouro Preto. Lá eram apresentados como descendentes de Chico Rei. Não faltaram excursões a igrejas e museus que supostamente corroboraram essa versão.

Essas versões fantasiosas e sem legitimidade têm se constituído em um grande empecilho para a nossa pesquisa porque têm caído no gosto dos nativos. E, quando se vai perguntar sobre as origens deles, trazem à baila essas historietas contadas por brancos. (:37-38)

Sabará, portanto, estava interessado em conhecer a "verdadeira" origem da Pontinha. E sua hipótese é que esta origem está diretamente associada  implantação da Fábrica do Cedro e às propriedades rurais da família Mascarenhas.

De fato, conforme demonstrado anteriormente, a mão-de-obra escrava foi efetivamente utilizada nesta fábrica entre 1872 e 1888. Não foi significativa, porém. Além disso, nas fazendas da família sempre se empregou esta força produtiva. Na fazenda São Sebasto, dos pais dos três irmãos industrialistas, a média de escravos girava em torno de 150 (Vaz, 1990).

Não obstante, por um lado a distância entre a região de Pontinha e a maioria das unidades agrícolas da família era significativa. Por outro, a utilização do trabalho escravo na fábrica foi muito limitada, em função dos custos que isso representava. Ademais, parece-me pouco provável que proprietários com este perfil viria a disponibilizar terras a ex-escravos de forma tão desprezenciosa. Mais fácil seria absorvê-los como mão-de-obra barata, o que deve ter ocorrido não só nas fazendas como na própria fábrica.

Conforme demonstrado na contextualização histórica, diversas sesmarias, posses e fazendas foram surgindo nesta região, sendo que próximo a Pontinha existiram várias com grande expressividade. É o caso das significativas posses de Joaquina de Pompéu, que chegou a ter um considerável número de escravos.

Pela proximidade da área, porém, se tivesse que ficar com alguma das versões, optaria pela que foi elaborada por Pedro Moreira Barbosa e citada por Sabará. Não sem antes fazer algumas ressalvas. O fazendeiro Pedro Moreira estava em litígio legal e de fato contra os

moradores de Pontinha, em disputa por terras. Isso, associado à falta de conhecimento sobre a ressemantização do conceito de quilombo, ainda hoje motivo de controvérsias e mal entendidos, vez com que iniciasse o curto texto exposto por Barbosa afirmando que Pontinha nunca foi um quilombo. De fato, tudo indica que Pontinha nunca foi um "quilombo histórico"; mas, também é fato que atualmente, considerando-se os atuais sentidos atribuídos ao termo, Pontinha é um quilombo. Quanto a isso não se discute. No mais, esta efetivamente me parece a versão mais "historicamente correta". Ei-la:

"Pontinha nunca foi quilombo. O padre Antônio Salustiano Moreira, proprietário da Sesmaria, cujas divisas chegavam até o córrego do Cedro e cuja sede era a Fazenda do Macacos, (...), foi quem permitiu aos escravos alforriados fossem ocupando as terras da Pontinha. Não se sabe a época exata do início desta ocupação. Em 1938, 64 moradores da Pontinha requereram e obtiveram o usucapião da área ocupada. A sentença do usucapião foi confirmada pelo Tribunal em 28/02/1940." (Pedro Moreira Barbosa *apud* Sabará, 2001:41)

Origem

Durante os curtos trabalhos em campo que realizei (cinco visitas), priorizei o contato com membros mais velhos da comunidade, com o objetivo de verificar como narravam o mito de origem da Pontinha. Obviamente que em nenhum dos casos fui direto a este ponto ou fiquei apenas no mesmo, até porque outros aspectos sobre a comunidade também me interessaram. Da mesma forma, não restringi os contatos aos mais velhos, pois outro interesse meu foi perceber se haviam diferenças significativas entre as "versões" dos mais velhos e dos mais novos.

Uma entrevista se destacou dentre as demais por sua clareza. Em mais de uma hora de entrevista gravada, além de outros momentos de diálogos prévios e posteriores, somente em pouco menos de cinco minutos o senhor Carlos Moreira (80 anos), Presidente da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião da Pontinha, abordou este aspecto. No entanto, suas palavras foram bastante reveladoras. Após pouco mais de 20 minutos de entrevista, aproveitando uma deixa da conversa perguntei a ele se seus pais ou avós contavam como tinha sido a origem de Pontinha. Sua resposta:

É... os pais da gente... hoje a gente fala, não contavam para a gente essas coisas. Você acredita? Não contava para a gente não... Há poucos tempos mesmo, eu estava conversando com um membro aqui da Pontinha e ele falou comigo: "Ô seu Carlos, eu vou te falar com o senhor, eu mais pai, até ele morrer, não falava nada.

Levantava de manhã cedo, tomava benção. Muitas vezes ele ia para o serviço e voltava, tomava benção, mas não falava nada. Ficava ali, fazendo um serviço no quintal, mas não conversava." E papai também não contava a gente... O que hoje a gente está sabendo aqui desta geração aqui na Pontinha, é tirado... é... é justamente... tem vezes que é até por pessoas de fora... Você conhece o Antônio Joaquim lá de Caetanópolis? Pois é, ele é muito conhecido nosso aqui. E ele é muito conhecido desta parte [a história], só você vendo. Antônio Joaquim Mascarenhas, você já ouviu falar nele, né? Dos Mascarenhas.

Não é possível generalizar a este respeito, mas pode-se dizer que os mais velhos são mais resistentes em fornecer alguma explicação sobre a origem da Pontinha. Argumentam que "os antigos" não falavam muito a este respeito, dentre outras justificativas similares. Quando resolvem falar, porém, limitam-se a dizer que a área foi doada pelo padre Antônio Moreira, mas que não sabem quando e nem exatamente para quem. Alguns poucos complementam dizendo que "ouviu dizer que a terra foi doada, ou vendida, para o filho de Chico Rei".

A entrevista com Carlos Moreira, portanto, demonstra claramente a falta de um conhecimento mais preciso sobre a origem da comunidade, tendo em vista a dificuldade de diálogo com os parentes mais velhos. Neste sentido, a legitimidade do conhecimento de Mascarenhas decorre tanto de sua posição social, tida como hierarquicamente superior, quanto de seu suposto maior conhecimento em função de um nível mais elevado de estudo.

Assim, Maria de Lourdes Barbosa (68 anos), cujo marido trabalhou 45 anos ininterruptos para Mascarenhas e ao qual ela própria prestou serviços esporádicos, após confidenciar que seu pai contava apenas que a terra foi doada pelo padre Antônio Moreira, sem dizer quando, como, para quem, acrescenta: "agora, o Antônio Joaquim pesquisou muito para ele olhar isso [referindo-se à ligação da história local a Chico Rei]. Ele até nos levou em Ouro Preto para a gente ver como era lá."

"Negro não sabe de nada"

O livro de Agripa de Vasconcelos, fonte de inspiração de Mascarenhas, termina com a morte de Chico Rei. No entanto, toda sua argumentação sobre a origem da Pontinha, apesar de reportada a este livro, se inicia justamente onde o mesmo termina.

Em entrevista com este autor, assim ele se referiu à sua tese sobre Pontinha:

O negócio é que nós tivemos uma fazenda na beirada da Pontinha ali 50 anos e a gente vai escutando, escutando, escutando. Aí, a gente ficou sabendo, mais ou

menos, a história... E aí eu li o livro do Agripa de Vasconcelos. Chico Rei. Eu li o Chico Rei e quando eu terminei de ler o livro, termina assim sem dar maiores detalhes sobre os filhos, sobre a continuidade da raça. Eu falei com a minha filha: eu vou continuar este livro. Eu estou aqui na Pontinha... Então eu supus... Nesta história do Agripa, Chico Rei quando morreu deixou 40 potes de ouro na sala dele, cada um com 60kg de ouro: 40! Uma fortuna ali dentro da sala. Ora, morrendo ele, eles dividiram aquilo, não é?! O filho de Chico Rei, que chama Muzinga, deve ter pegado uma boa quantidade de ouro, e como o ouro já estava secando lá em Ouro Preto, ele juntou a turma dele e resolveu partir para Diamantina, atrás de serviço de mineração. Em Diamantina, porque eles eram próprios para mineração, e não para cultura, para plantação. Então eles resolveram procurar Diamantina. E juntaram ali suas tralhas, pôs o ouro dentro de qualquer coisa e veio vindo de Ouro Preto procurando Diamantina. Eu acredito... Isso aí é tudo imaginação! Como é que eles fazem para seguir? Se sabe inclusive que Tiradentes trabalhou aqui, que eu tenho um trabalho sobre isso. Ele trabalhou aqui na fiscalização do ouro. Tiradentes. Sediado em Sete Lagoas, ele fiscalizava. Então eles resolveram passar beirando o [rio] Paraopeba. Por esta estrada aqui [atual BR040, antigo "Caminho da Bahia"] não... E eles estavam tudo legal. Já eram negros alforriados, tinham os documentos, tudo legal, mas não queriam toda hora estar sendo fiscalizado pela polícia. Então eles resolveram passar mais para o lado do [rio] Paraopeba. E ele veio vindo e quando chegou na região aqui tinha a Joaquina do Pompéu, que estava em franca atividade, era uma mulher que tinha aí uns 50.000 bois, uma faixa de 1000 escravos, muita riqueza, aqui dava um movimento muito grande. A Joaquina do Pompéu era muito bem quista pelo Imperador. Ela mandava comida, rapadura, farinha, mandava boi para dar para o rei. E o rei tinha toda consideração. O pedido dela era uma lei, era uma ordem. E a Joaquina do Pompéu estava aí. O Chico Rei era muito católico. Ele que fundou este congado, ele que fundou lá em Ouro Preto. Agripa de Vasconcelos diz que ele que organizou este congado. Ele era religioso, então passando por aqui, ele encontrou com um Padre Antônio Moreira Barbosa. Ele encontrou com o padre, e ele, temente a Deus e ao padre, e o padre sabendo que ele também tinha uns quilos de ouro aí, o padre ofereceu para eles uma pontinha de terra da sesmaria dele. É por isso que se chama Pontinha. Pensou que tinha ponte? Não é ligado a ponte. É ponta. Poucas pessoas sabem disso. Isso aqui chama Pontinha não é por causa de ponte não. É por causa de ponta. Uma pontinha de terra do padre Antônio Moreira. Ele era sediado na fazenda do Macacos, lá perto de Cachoeira da Prata. Lá era Cachoeira do Macacos. Ele tinha fazenda lá. Eu

visitei essa fazenda, onde era do padre Antônio Moreira. E o padre Antônio Moreira, então, concebeu repartir: vendo aqui um pedaço de terra e tal.

Perguntado se eles, os moradores de Pontinha, contavam esta história ele disse:

Não, não. Eles não sabem de nada! É aonde o Romeu [Sabará] se perdeu, porque eles não sabem de nada! Negro não tem memória. Ele não sabe, ele não conta nada. Pouquíssima coisa ele sabe.... Pouquíssima coisa eles sabem... Eles não falam nada. Você chega lá e não sai nada. Eu..., por ouvir dizer, né?! Porque eu estou fazendo uma coisa que parece lógica, que tem lógica... mas se é assim eu não sei! A história é toda cheia de mentira, não é?! Se você não pode conhecer a história toda, inventa, não é?! Faz a história acontecer...

Fica patente, portanto, que Mascarenhas se percebe numa posição privilegiada para interpretar a história de Pontinha, já que como negros eles "não sabem de nada".

Desta forma, achou por bem escrever a "História da Pontinha" para que não se perca a "memória do Chico Rei". Além disso, passou a divulgar este "seu entendimento" não apenas para os membros da comunidade, aos quais dedicou seus escritos, como a escolas e outros possíveis interessados da região¹⁴. Ainda mais, organizou uma viagem da Guarda de Congado e outros interessados, em um total de dois ônibus cheios, a Ouro Preto, visando que os mesmos conhecessem parte de "sua origem".

"O tal do Chico Rei"

A "História da Pontinha", concebida por Mascarenhas, se adequou a uma cosmologia já presente em muitas das comunidades "congadeiras" da região central mineira, que é esta crença em uma descendência a Chico Rei em função de ele ser comumente apontado como o criador do Congado. Além disso, sua argumentação quanto ao nome do local, ao sobrenome das famílias, às suas características físicas, dentre outras, associada a uma aparente falta de reminiscência dos mais velhos sobre a origem da comunidade fez com que seus membros se vissem representados nesta história costurada pela mente criativa de Mascarenhas, conforme ele próprio confessou.

Ocorre, porém, que este mito de origem ganhou força justamente em um momento de organização étnica da comunidade, em meio a um conflito territorial, que passava a se reconhecer enquanto remanescente de quilombo, ou quilombola, em uma conversão

¹⁴ Mascarenhas disponibiliza uma versão para os interessados realizarem foto-cópias em uma papelaria no centro de Paraopeba.

identitária baseada na atribuição, para si, de direito específicos a partir de suas características diferenciadas.

Carlos Moreira, presidente do Congado, assim se refere a Chico Rei:

É tanto que... é tanto que essa geração nossa aqui que é do Chico Rei, esse Chico Rei trabalhou para o avô dele [Mascarenhas], na fazenda aí, né? E geralmente o Chico Rei, quando ele foi vendido de Ouro Preto para cá para baixo, ele conversou com o Padre Antônio e o Padre Antônio falou com ele: "Não, você compra uma pontinha de terra. Porque dinheiro não é riqueza não. Você compra uma pontinha de terra." E aí diz que ele passou aqui na Pontinha e comprou aqui esta ponta, desta pontinha de terra aqui. E hoje está assim, uma pontinha grande, tem muitos moradores, não é? E geralmente nós somos da geração de Chico Rei. Nós somos da geração de Chico Rei, mas isso a gente foi saber já depois de velho. A gente nunca soube disso de novo não. Nossos pais nunca contaram isso de novo não.

Dando continuidade ao diálogo, perguntei a ele como Mascarenhas ficou sabendo destas coisas:

É por intermédio... que o homem foi e trabalhou para o avô dele, o homem foi e trabalhou para o avô dele aí na fazenda lá para baixo, né? E aí ele foi para Diamantina e de lá ele... teve entrosamento e ficou trabalhando com o avô dele aí embaixo aí. É entrosamento. Porque ele teve muito entrosamento com eles aí, só você vendo, viu? Teve muito entrosamento. O tal do Chico Rei. Então, a gente agradece muito ao que ele fez e também quer... Depois você conversa com ele que ele dá uma explicação. Ele conhece muito mesmo, só você vendo. Agora aqui na Pontinha, o que mais conhece do Chico Rei está sendo justamente eu também. Eu também. Eu tenho conversado com muita gente sobre o caso dele. Porque o Congado é tirado por ele. Nós somos da geração dele. O Congado é tirado por ele, da geração de Chico Rei. Tem que respeitar e conhecer, porque ele que criou este Congado aqui dentro da Pontinha.

A fala de Carlos Moreira revela que o mesmo, de certa forma, confunde as várias facetas de Chico Rei, tido como rei africano do qual descendem via seu filho Muzinga, tomado como trabalhador da fazenda do avô de Mascarenhas, com o qual "se entrosou", e também o Chico Rei, inventor do Congado de Pontinha.

Não obstante, o mesmo não tem mais dúvidas sobre sua origem, uma vez que Mascarenhas é muito "entendido do assunto".

Parte III - As Conseqüências

Capítulo 5 - “Um quilombo de escravos livres”

Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo...
João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas.

Território e direito

Muito se tem produzido, nos últimos anos, sobre as questões conceituais e legais que envolvem as chamadas comunidades remanescentes de quilombos, ou simplesmente comunidades quilombolas, com destaque para aspectos relacionados ao acesso à sua regularização territorial.

A questão do acesso à terra no Brasil sempre foi algo complexo. A partir de 1530 a Coroa portuguesa, visando garantir a sua colonização e exploração, além de defesa, passou a utilizar o sistema de capitanias hereditárias, já existente em Portugal, por meio do qual garantia, em tese, este processo e o que é mais importante, sem custos para a Coroa, uma vez que os capitães-donatários deveriam arcar com os custos da colonização.

Portanto, as capitanias possuíam características militares, voltadas para a defesa do território pertencente ao reino, e econômicas, consubstanciada pela exploração de suas riquezas visando ao comércio (Diniz, 2005).

Dentro de cada capitania hereditária, os capitães-donatários deveriam outorgar áreas menores, com a denominação de sesmarias, sistema já vigente em Portugal desde o século XII. Assim, apenas 20% da área da capitania poderiam ser exploradas pelos seus donatários, cabendo a eles administrar a distribuição dos 80% restantes, na forma de sesmarias. Diniz explica o funcionamento básico deste sistema de capitanias hereditárias associadas a sesmarias:

A sesmaria era uma subdivisão da capitania com o objetivo de que essa terra fosse aproveitada. A ocupação da terra era baseada em um suporte mercantil lucrativo para atrair os recursos disponíveis, já que a Coroa não possuía meios de investir na colonização, consumando-se como forma de solucionar as dificuldades e promover a inserção do Brasil no antigo Sistema Colonial.

A proposta buscava incentivar a ocupação das terras e estimular a vinda de colonos. Tê-la, no início da colonização, significava mais um dever do que um

direito, já que sua cessão estava condicionada ao aproveitamento e transferência da terra após um certo tempo. (...)

É importante lembrar que as sesmarias não eram de domínio total dos donatários ricos, mas apenas lhes tocavam as partes de terras especificadas nas cartas de doações. Os donatários se constituíram em administradores, achando-se investidos de mandatos da Coroa para doar as terras e tendo recebido a capitania com a finalidade colonizadora. (...)

Na época da colonização, pode-se distinguir o direito de caráter jurídico e o poder real de usufruir. A terra continuava a ser patrimônio do Estado português. Os donatários possuíam o direito de usufruir a propriedade, mas não tinham direitos como donos. Estavam, então, submetidos à monarquia absoluta e fortemente centralizada. Os capitães-donatários detinham apenas 20% da sua capitania e eram obrigados a distribuir os 80% restantes a título de sesmarias, não conservando nenhum direito sobre as mesmas. As sesmarias não comportavam assim nenhum laço de dependência pessoal.

Devido a tais fatores, muitos problemas se alastraram ao longo do tempo, pois formou-se uma camada de colonos que lavravam a terra, preenchendo assim um requisito básico da colonização, o cultivo. Mas esses colonos não possuíam determinações régias referentes às sesmarias, ou seja, adquiriram a terra de forma “ilegal”, muitas vezes pagando por ela, o que não era permitido durante o sistema de doações de sesmarias, seja de aluguel ou venda. (Diniz, 2005)

Nota-se, portanto, que o objetivo primordial das sesmarias era tornar as terras produtivas, segundo os interesses privados de quem a explorava e da Coroa portuguesa, com o fim último de estabelecer relações comerciais. Não obstante, estas terras permaneciam como um bem do reino. Não havia a configuração do direito de propriedade da terra por quem obtinha sesmaria, mas apenas de usufruto temporário, enquanto a mantinha produtiva.

A realidade, porém, parece ter sido outra. Não raro, se encontram em documentos, muitos dos quais oficiais, do século XVII ou XVIII informações e relatos de atos de compra e venda de sesmarias. Paralelamente, não são raros os relatos de fazendeiros ou posseiros, que possuíam produção considerável e grande extensão de terras, que na verdade nunca obtiveram sesmaria e que se apossaram de determinada terra, vindo a vendê-la posteriormente ou a transmiti-la aos seus herdeiros. Seja como for, ao que tudo indica, enquanto a área se mostrasse produtiva e gerando dividendos para a Coroa portuguesa tudo estava certo.

Outra prática destacada por Diniz (2005) consiste no arrendamento de terras a pequenos lavradores, o que dificultava a fiscalização por parte da Coroa quanto à real utilização destas terras, em termos produtivos, pelos sesmeiros. Por outro lado, aspectos como estes e outras dificuldades de fiscalização sempre estimularam a ganância pela expansão territorial tanto por sesmeiros quanto por posseiros, o que muitas vezes se dava de forma conflituosa com confrontantes.

Embora em outras épocas e através de outras legislações se tenha tentado regularizar e normatizar a distribuição de sesmarias, nenhuma iniciativa nesta seara obteve sucesso. A Carta de 1824, segundo Diniz (2005) garantiu "o direito de propriedade sem fazer alarde dos problemas herdados das sesmarias e das terras devolutas". Mas, foi a Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, que definiu que o acesso às terras consideradas devolutas, que desde o início do Império, em 1822, vinha ocorrendo através do sistema de apossamento, só se daria mediante a sua compra junto ao poder imperial. Portanto, o acesso legal a, por exemplo, regiões de expansão de fronteiras agrícolas ou a terras que mesmo sendo utilizadas não possuíam legalmente um proprietário passaram a depender da capacidade financeira dos interessados em arcar com seus custos, tornando-se mercadoria bastante valorizada.

Segundo Almeida, esta legislação de 1850 criou "obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados". (2006, p. 34)

Quanto aos escravos e seus descendentes, é preciso lembrar que a abolição da escravatura só veio a ocorrer em 1888, portanto 38 anos depois. Ainda assim, a mesma não foi acompanhada de nenhuma ação efetiva para o ressarcimento da população escravizada e seus descendentes, sendo os recém libertos abandonados à própria sorte na maior parte dos casos, sem qualquer recurso material disponível.

Pelas limitações impostas quanto ao acesso legal à terra percebe-se, portanto, que esta parcela da população brasileira teve dificuldades estruturais concretas para se situar territorialmente e prover sua reprodução social e cultural, através da produção de gêneros alimentícios, da construção de habitações e de todos os demais aspectos necessários em seu cotidiano. Desta forma, em grande parte dos casos as opções que lhes restaram foram migrar para as áreas urbanas e se situar em suas periferias ou permanecer nas áreas rurais, em muitos dos casos como mão-de-obra barata ou agregados em grandes propriedades, muitas das vezes

naquelas em que eles próprios foram escravos. (Almeida, 2000 e 2002) Em outros casos, porém, grupos familiares conseguiram, pelos mais diversos meios, permanecer ou se estabelecer em locais quase sempre considerados menos valorizados, seja em função de seu difícil acesso ou de seu baixo potencial produtivo para os padrões da época, por exemplo. (Bandeira, 1988)

Em muitos destes casos, sabe-se que a permanência destas famílias ocorreu com o apoio dos próprios proprietários, que as acolheram como agregados, conforme ressaltado anteriormente. Minha experiência em campo, em Minas Gerais, revela que estas famílias muitas vezes recebiam uma concessão de moradia, um pequeno quintal para suas roças de subsistência e passavam a produzir no sistema de meia ou de terça, com a parte da produção correspondente sendo apropriada pelo proprietário da terra. Com o passar do tempo, porém, muitas destas grandes propriedades foram sendo divididas pelas heranças e outras tantas foram vendidas ou mesmo chegaram a ir à falência, sendo que em muitos casos as famílias de agregados migraram para outros locais, sejam eles rurais ou urbanos. Em outras situações, não obstante, estas famílias de agregados não só permaneceram nestes locais como mantêm, ainda hoje, a mesma relação precária de subserviência e baixa autonomia territorial, dependendo em grande medida da "benevolência" dos atuais proprietários. Ou, por outro lado, estabeleceram certa condição de "autonomia relativa", através da qual mesmo dependendo dos contratos de parceria com proprietários vizinhos, em função da baixa disponibilidade territorial, conseguem manterem-se autônomos quanto a uma parcela territorial a qual habitam e na qual cultivam suas roças e quintais, garantindo, assim, sua reprodução social.

Portanto, redes familiares, denominadas antropologicamente de parentelas, formam agrupamentos populacionais que frequentemente vêm sendo classificados como "comunidades", sendo que estas demonstram graus variados de autonomia, sejam elas fora ou no interior de grandes propriedades, conformando o que alguns autores classificaram como comunidades negras rurais.

Findo o sistema escravista, em 1888, transcorreu-se um século de absoluto silêncio legal quanto ao direito de acesso à terra por parte dos negros até então escravizados ou mesmo daqueles que já se encontravam libertos pelos mais diversos modos – que iam desde a fuga até a compra de sua própria liberdade.

Assim, somente em 1988, com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, que se definiu, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais

Transitórias (ADCT), que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras fica garantida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos."

É importante entender, portanto, que o atual conceito de quilombo é antes de tudo uma classificação externa (ARRUTI, 1997, 2003 e 2005), surgida através de um dispositivo constitucional que estabelece direitos territoriais específicos voltados a um público diferenciado, ainda que esta classificação externa tenha em grande medida se baseado na apropriação feita pelo movimento social quilombola de uma ressignificação do conceito de quilombo. (Almeida, 2002)

Além disso, no corpo principal de leis desta carta magna em vigor no país dois outros artigos fazem menção à cultura afro-brasileira. O artigo 215 menciona a proteção das manifestações culturais populares e afro-brasileiras, dentre outras, valorizando a diversidade étnica e regional. Já o artigo 216 define os bens de natureza material e imaterial que compõem o patrimônio cultural brasileiro, com referência à identidade e à memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, dentre os quais os afro-brasileiros. Além disso, determina a proteção, por diversos meios, destes bens (materiais ou imateriais) e de antemão considera tombados quaisquer documentos ou sítios detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos.

Paralelamente, o Decreto Legislativo nº 143 de 20 de junho de 2002 aprovou, no Brasil, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes, o que foi confirmado através do Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004. Esta convenção internacional, que passou a ter força jurídica, estabelece a autodeterminação dos povos indígenas e tribais, categoria última na qual as comunidades quilombolas se encaixam.

Portanto, de acordo com os preceitos da Convenção 169 da OIT, cabe às próprias comunidades se auto-definirem como "remanescente de quilombo", sendo facultado ao Estado apenas e tão somente o registro desta auto-atribuição e a tomada das medidas cabíveis, previstas pela legislação.

O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, por sua vez, "regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias". Portanto, após o artigo 68 do ADCT, esta

é a principal referência legal em vigor a respeito, especificamente, das comunidades quilombolas.

O Artigo 2º deste decreto define:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Desta forma, segundo princípios antropológicos incorporados às legislações vigentes e justamente visando atendê-los, é preciso que estas populações potencialmente contempladas se identifiquem enquanto afiliadas a esta classificação externa e que a mesma passe a fazer parte de sua identidade coletiva. Este tipo de princípio pressupõe que a ninguém, seja pesquisador ou gestor público, compete classificar, para fins de acesso a direitos estabelecidos ou outro qualquer, um conjunto populacional qualquer que seja, tendo em vista que este tem autonomia para isso. Ou seja, sendo bem direto, compete aos próprios grupos sociais se auto-classificarem, segundo a visão que têm sobre si mesmos e seus interesses coletivos.

Este decreto também transfere a responsabilidade legal de adoção de medidas administrativas que visem fazer cumprir esta legislação, anteriormente a cargo da Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão do Ministério da Cultura, para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário. Desta forma, passa a caber à FCP apenas a organização de um Cadastro Geral das comunidades que se auto-definirem, oficialmente, como "remanescentes de quilombo". O que este órgão público registra, portanto, são nada mais que aquelas comunidades negras que, até determinado momento, já se perceberam enquanto remanescentes de quilombo.

Tendo-se em conta que a legislação em vigor é relativamente recente, ainda mais quando se considera sua regulamentação remontando a apenas 2003, é de se esperar que as comunidades com este perfil passem a se auto-atribuir, ou não, enquanto quilombolas apenas à medida que as mesmas tomem conhecimento da existência desta legislação, por um lado, e dos efeitos concretos de sua aplicação, por outro. Pode ocorrer até mesmo que em um primeiro momento uma determinada comunidade não se interesse por esta questão, mas que, com um amadurecimento do entendimento a respeito, ao longo do tempo, ou mesmo em circunstância de conflitos pela posse da terra, por exemplo, passe a se auto-identificar desta

forma. Afinal, esta é uma questão essencialmente identitária, e toda identidade é processual, se formando na relação com o outro ao longo do tempo.

Quanto à legislação específica sobre quilombos cabe ainda ressaltar as regulamentações internas em vigor em dois dos órgãos públicos diretamente ligados à questão no âmbito federal. No INCRA encontra-se em vigor a Instrução Normativa n.º 20, de 19 de setembro de 2005, que estabelece os procedimentos administrativos para a regularização territorial das comunidades que solicitarem a abertura de processos com este objetivo. Por sua vez, a FCP estabeleceu os novos procedimentos para registro das comunidades que se auto-atribuem como quilombolas, ou remanescentes de quilombos, através da Portaria n.º 98, de 26 de novembro de 2007.

Portanto, o conjunto legal existente discorre sobre formas de se garantir meios territoriais e outros, capazes de prover a reprodução social e cultural dos conjuntos populacionais aos quais se convencionou denominar "comunidades remanescentes de quilombo" ou "comunidades quilombolas".

Por fim, indo um pouco além da questão quilombola em si, cabe ainda citar o Decreto n.º 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a "Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais", dentre os quais se incluem os quilombolas. Há um intenso debate em torno do conceito de "população tradicional" desde pelo menos o início dos anos 1980. Suas características básicas, contudo, foram definidas como sendo uma população vivendo em relação estreita com o meio ambiente, dele dependendo para sua reprodução sociocultural, demonstrando capacidade para conciliar a utilização e a preservação dos recursos naturais através de atividades de baixo impacto ambiental. Este conceito, portanto, não está vinculado a um tradicionalismo que remonta ao arcaico, através do qual se poderia pensar que uma população tradicional seria aquela que preserva determinadas práticas pretéritas e um modo de vida de certa forma estagnado, mas sim especificamente à capacidade de prover sua reprodução social de forma ambientalmente equilibrada, em que pese a dependência direta do meio natural em que vivem.

Em seu artigo 3º, o Decreto n.º 6.040 assim define população tradicional:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Portanto, assim como no caso da legislação específica sobre quilombos, o auto-reconhecimento é um aspecto vital, princípio através do qual se respeita a autonomia e a visão de mundo destes povos.

Etnogênese

As situações de conflito territorial enfrentadas ao longo do século XX, com ênfase no "conflito de 1990", associadas a outras características, dentre as quais se destaca o mito de origem que a Comunidade de Pontinha vem cada vez mais adotando como seu, proporcionou um processo de etnogênese nesta comunidade.

Segundo Bartolomé,

O termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação. (Bartolomé, 2006:39)

De um modo geral, até a promulgação da Constituição Federal não se falava sobre a existência de quilombos no Brasil a não ser em termos históricos, ou seja, como o conjunto de negros, fugidos do sistema escravista, vivendo em coletividades que variavam bastante de acordo com o contexto histórico específico, mas sempre em referência a um passado. Nas palavras de O'Dwyer:

Até recentemente, o termo 'quilombo' era de uso quase exclusivo de historiadores e demais especialistas que, por meio da documentação disponível e inédita, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o nosso passado como nação. (O'Dwyer, 2002: 13)

Uma parcela do que é por eles próprios categorizado como "movimento negro", porém, também propôs outros sentidos para o termo quilombo, associando-o a um estatuto de resistência cultural e social pela parcela da população brasileira classificada como negra.

Porém, não obstante o fato de não se utilizar as nomenclaturas de quilombo, quilombola e, principalmente, remanescentes de quilombo, a literatura antropológica brasileira já fazia referência a aglomerados de população negra vivendo em áreas rurais. Termos como "comunidades negras rurais" (ou rurais negras), por exemplo, foram empregados em referência a estas coletividades.

Mais recentemente também, diversos antropólogos brasileiros têm se dedicado ao tema e, conseqüentemente, a literatura antropológica produzida no e sobre o Brasil, a respeito desta questão, vem se tornando cada vez mais ampla.

Pode-se dizer que a maior parte destes antropólogos, senão todos, parte do princípio de que estas comunidades compõem grupos étnicos específicos, conforme as definições clássicas de Weber e Barth, principalmente.

O sociólogo alemão Max Weber define grupos étnicos como

esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente. (WEBER, 1971 [1921], p. 416 apud POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 37)

A principal referência teórica adotada pela maior parte dos antropólogos brasileiros que lidam com o tema dos quilombos, não obstante, continua sendo Barth. Este define grupo étnico como um tipo de organização social, baseado na auto-atribuição (ou na atribuição por outros) de categorias étnicas, ou seja, aquelas que classificam

uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida que os atores sociais usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, [1969] 1998, p. 193 e 194)

Sua teoria produziu grande impacto sobre o pensamento antropológico ao modificar o foco da questão para as “fronteiras”, passando a considerar como analiticamente relevante seus mecanismos de criação e manutenção, apesar do fluxo constante de membros que as atravessam.

O'Dwyer e Carvalho, claramente apoiando-se neste autor, rapidamente fazem menção à questão, logo no primeiro parágrafo de um artigo:

O adjetivo "dos pretos" acrescentado ao nome do povoado de Jamarý revela pertencimento étnico e configura identidade expressa por controle territorial e autonomia local. Essa forma de adscrição denotativa do grupo confere também reconhecimento por segmentos territoriais vizinhos e inclusive interesses antagônicos, que pretendem uma apropriação privada das terras pertencentes ao povoado e, portanto, ameaçam não só as divisas de seu território, mas também a identidade étnica da coletividade que inscreve sua história nesse lugar. (O'Dwyer 2002:173)

Almeida, por sua vez, se remete à preocupação de Barth em pensar as fronteiras destes grupos sem recorrer a elementos biológicos, raciais ou lingüísticos:

Por intermédio da categoria quilombo, ressemantizada tanto política quanto juridicamente, tem-se, pois, um novo capítulo de afirmação étnica e de mobilização política de segmentos camponeses, que se referem particularmente às chamadas comunidades negras rurais e/ou terras de preto. O conceito de etnia, aqui, não é definido por critérios naturais de nascimento, tribo e religião, antes é construído a partir de conflitos sociais. A afirmação étnica em jogo não se atém necessariamente a critérios mais óbvios ditados por rituais religiosos, por elementos lingüísticos, por características raciais (estatura, formas corpóreas, cor da pele, cor dos olhos, cor dos mamilos, espessura dos fios de cabelo) ou ainda por itens de cultura material (arquitetura das casas, planta física do povoado, formato dos instrumentos de trabalho, tipos de peças de vestuário, de ornamentos - brincos, colares, corte de cabelo - e de cerâmicas).

Tais procedimentos classificatórios, que durante longo período na história das ciências, foram tidos como objetivos, são interpretados, agora, como modalidades de representação eivadas de noções estigmatizantes, cuja eficácia como instrumento explicativo mostra-se limitada. A emergência do dado étnico aparece atrelada à consolidação de uma identidade coletiva fundada, tanto numa autodefinição consensual quanto em práticas político-organizativas, em sistemas

produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar, critérios ecológicos) e em símbolos próprios de podem inclusive evocar uma ancestralidade legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política de diferentes face a outros grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do Estado. (Almeida, 1997: 124-125)

Além disso, este autor se vale de definições mais "recentes" sobre etnicidade, propostas pela Sociedade Etnológica Americana:

Em 1973 "Proceedings", a American Ethnological Society marca bem a expressão "nova etnicidade", tanto como identidade e autoconsciência quanto como estratégia de obtenção de recursos básicos para produzir e consumir. Sublinha o fato de agentes sociais se investirem num sentido profundo de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e de fazer valer seus direitos perante o Estado. Em 1982 "Proceedings", a AES destaca que o sentido atual de etnia reflete "novas realidades" e mudanças nessa realidade de pertencimento a um grupo particular com identidade coletiva em consolidação. As demandas de direitos perante os poderes públicos e as mobilizações por maior acesso a oportunidades econômicas revelam critérios político-organizativos. Por isso se fala mais em identidade étnica no sentido de uma existência coletiva do que de uma situação individual. (Almeida, 2002:75)

Arruti, por sua vez, demonstra um entendimento diferenciado sobre esta questão ao afirmar que o "quase conceito" de auto-atribuição funciona como um limitante para a garantia de direitos territoriais mesmo para os grupos que não se autodefinem como quilombo e que a ressemantização deste último conceito o alargou por um lado, aparando as amarras da história, mas impôs sérios limites por outro, estabelecendo parâmetros que muitas vezes se querem gerais para todos os casos. Desta forma, para este autor,

é preciso reconhecer que, aplicando estritamente o programa de investigação proposto por Barth com base na categoria de "grupos étnicos" - constantemente reivindicado nos trabalhos sobre o tema -, não é possível postular conexões diretas entre o grupo descrito (como de caráter étnico) e a categoria genérica e englobante de indígena ou de remanescente de quilombos (de caráter jurídico-administrativo). A categoria de auto-atribuição só pode preencher esse espaço analítico nas situações em que o próprio grupo descrito já aderiu politicamente, de forma plenamente assentada pela didática militante - ao menos em seu discurso público - ao rótulo jurídico.

Nos outros casos, em que tal discurso ainda não foi plenamente assentado, o critério de auto-atribuição corre o risco de operar como uma nova captura restritiva daquelas categorias. Diante disso, a aplicação do rótulo índios a grupos que não dominam ou que recusam a relação com o Estado e a sociedade nacionais, como por exemplo os chamados "índios isolados", acaba realizando um recuo analítico para resguardar sua eficácia política. Suspende-se a crítica às definições substancialistas e lança-se mão delas: diante das evidências de alteridade social e cultural - e justamente em função delas - a aplicação do rótulo índios a tais grupos dispensa a auto-atribuição, com a vantagem de se poder usar o argumento essencialista do expropriador contra suas próprias pretensões. Tal recuo analítico, garante, portanto, outro ponto de fuga, contra a possibilidade da própria ferramenta antropológica servir contra os interesses de tais grupos.

Mas como isso funciona se em tais casos de demanda por reconhecimento em que tal discurso ainda não foi plenamente assentado disserem respeito não a "índios isolados", e sim a comunidades negras em luta por suas terras? Aqui, também, a exclusividade do critério de auto-atribuição poderia restringir a aplicação do rótulo "remanescente de quilombo" e, portanto, o reconhecimento dos direitos de tais grupos, às situações não só de plena mobilização política, com àquelas situações de mobilização já adequadas ao novo discurso ressemantizado. Na ausência de tal adequação (...) essa vinculação também depende de um recuo analítico em direção às listas de características substantivas. (Arruti, 2006: 94).

Desta forma, considerando-se a origem comum atribuída pela maioria dos grupos já estudados, suas flagrantes semelhanças internas e de costumes, lembranças comuns do período da colonização e, principalmente, mobilização política em busca de direitos territoriais específicos, pode-se dizer que estas comunidades se constituem como grupos étnicos. Tal constituição se dá não só, mas fundamentalmente, a partir justamente das mobilizações políticas fomentadas pelas disputas territoriais, momento em que outros elementos anteriormente citados, em todo ou em parte, são acionados para marcar uma diferença frente à sociedade envolvente visando demonstrar uma contrastividade e, desta forma, a garantia de acesso a um estatuto jurídico específico - remanescente de quilombo - que lhes confere, ao menos teoricamente, o acesso coletivo à posse definitiva do território em disputa.

Perante o exposto, podemos sintetizar as reflexões aqui propostas da seguinte forma:

Comunidades negras rurais se tornam grupos étnicos a partir do momento em que se articulam internamente em torno da defesa de um interesse coletivo comum, contrapondo-se identitariamente à maior parte dos aglomerados populacionais à sua volta e, ao contrário, muitas vezes se articulando com outros que vivem situação parecida, alicerçando esta busca por direitos principalmente em torno de categorias de identidade coletiva.

A Constituição Federal, ao atribuir direitos territoriais específicos aos "remanescentes das comunidades dos quilombos" criou não apenas uma categoria jurídica, os "remanescentes de quilombos", como reforçou uma referência territorial e, portanto, de pertencimento, o "quilombo". Além disso, proporcionou que a ressemantização deste conceito de quilombo principalmente por parte dos grupos sociais envolvidos, assim como por pesquisadores e agentes políticos da esfera não-governamental e do próprio Estado, fosse evidenciada no embate jurídico e político que tem sido travado desde a promulgação da referida carta magna, com destaque para a segunda metade da década de 1990 em diante.

Neste sentido, quando atualmente uma comunidade negra rural se autodefine, conforme o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, como remanescente de quilombo, ou quilombola, ela está, dentre outras coisas, se articulando etnicamente em torno de um pleito por direitos específicos que lhe confere primazia territorial sobre uma determinada área para que possa assegurar a reprodução social e cultural das gerações presentes e futuras, assim como salvaguardar a memória das gerações passadas.

Portanto, de acordo com Almeida,

Para além de um termo histórico, o quilombo consiste num instrumento através do qual se organiza a expressão político-representativa necessária à constituição, ao reconhecimento e à fixação de diferenças intrínsecas a uma etnia. (Almeida, 1997:124)

Atualmente a Comunidade de Pontinha se encontra mobilizada para a regularização fundiária de seu território de acordo a legislação existente. Em 02 de março de 2005 recebeu a "Certidão de Auto-Reconhecimento", emitida pela Fundação Cultural Palmares, e o processo de regularização se encontra aberto na superintendência regional do INCRA, em Minas Gerais.

Portanto, ainda que isso não tenha ocorrido conscientemente, como tudo indica, possuir uma história comum, ligada a um importante ícone cultural e da resistência negra em Minas Gerais, como Chico Rei, possui este efeito catalizador necessário neste momento de

forte embate coletivo frente aos não membros da comunidade, principalmente aqueles que, atualmente, se encontram dentre seus vizinhos.

Considerações Finais

O senhor... Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam.

(João Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas)

O caso de Pontinha demonstra que o que se pode tomar como "verdade" depende do contexto histórico e cultural.

A antropologia estruturalista levi-straussiana, principalmente em seu nascedouro, procurou distinguir a antropologia da história. Em "História e Etnologia", artigo escrito originalmente em 1949 e publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, apresentado como introdução à Antropologia Estrutural, Lévi-Strauss, um dos antropólogos mais influentes de todos os tempos, se propõe demonstrar fundamentalmente as diferenças entre duas disciplinas que, segundo a visão do autor, apresentavam perigosos pontos de interseção, para além de ambas se situarem do campo mais amplo das ciências humanas. Naquele momento, portanto, Lévi-Strauss estava claramente interessado na demarcação de fronteiras disciplinares, buscando conferir rigor e legitimidade ao papel da antropologia e, mais especificamente (devido ao autor estar ligado à corrente francesa), à etnologia.

Comumente referenciado para demonstrar este posicionamento epistemológico do autor, nesta abertura de Antropologia Estrutural inicialmente Lévi-Strauss promove uma análise de algumas das escolas clássicas das "ciências etnológicas" até então e suas respectivas relações com a história. Para ele, evolucionismo e difusionismo são escolas que não mantêm relação de oposição quanto a esta questão, visto que ambas estão preocupadas é com o quê que resultou de quê na escola temporal, cada qual ao seu modo. O autor considera as conclusões destas duas escolas decepcionantes porque, no final das contas, não conseguiram demonstrar nada sobre os processos conscientes e inconscientes que proporcionaram a uma determinada sociedade adquirir alguma instituição, seja por invenção, difusão ou por transformação de instituições já existentes, algo que ele considera como um dos objetivos centrais tanto de etnógrafos quanto de historiadores.

Sobre a escola culturalista americana de um modo geral e Franz Boas em especial, por sua vez, Lévi-Strauss argumenta que ele teria contribuído para denunciar

estas contradições, inclusive assumindo não dispor de instrumentos capazes de lançar "uma luz qualquer sobre estes desenvolvimentos". (Boas, apud Lévi-Strauss :19) Lévi-Strauss chega mesmo a dizer que se levada ao extremo a posição de Boas implicaria em um agnosticismo histórico completo, pois o mesmo abre mão totalmente de tentar compreender como as coisas chegaram a ser o que são em nome de "uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente" (Schwarcz, 1999) Segundo Boas, "para compreender a história não basta saber como são as coisas, mas como chegaram a ser o que são" (Boas, apud Lévi-Strauss :21). Assim, Lévi-Strauss argumenta que Boas, e sua escola, teria superestimado o papel da história, daí ter chegado à conclusão sobre a impossibilidade de atingi-la.

Os funcionalistas da escola antropológica inglesa, do mesmo modo, abriram mão totalmente de qualquer história, optando por um modelo exclusivamente sincrônico, marcado pelo recorte do presente etnográfico. O funcionalismo de Malinowski, segundo Lévi-Strauss, privou-se de qualquer alusão à história, justificando tal postura através de uma crítica à qualidade da produção no campo da história por parte dos etnólogos.

Lévi-Strauss, porém, registra uma forte crítica a esta postura:

Quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, somos, antes de tudo, vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas sobretudo, condenamo-nos a não conhecer este presente, pois somente o desenvolvimento histórico permite sopesar, e avaliar em suas relações respectivas, os elementos do presente. E muito pouca história (já que tal é, infelizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história. (Lévi-Strauss, 1967:27 e 28)

O antropólogo belga expõe seu próprio ponto de vista sobre a questão, inicialmente, argumentando que entre etnografia e história não haveria diferença a não ser de distanciamento de tempo, visto que esta última utiliza registros produzidos por etnógrafos amadores, ao passo que considera lícito que etnógrafos, com a condição única de possuir um bom método histórico, façam uso de documentos já existentes sobre a sociedade a qual quer estudar.

Portanto, as diferenças se resumem à etnologia em relação à história. Não obstante, estas não são de objeto (vida social), objetivo (compreensão melhor do homem) ou método (variando apenas na dosagem dos processos de pesquisa). Apenas a

chamada "escolha de perspectivas complementares" marcaria esta distinção, visto que a história estaria focada na organização de seus dados em relação às "expressões conscientes" e a etnologia, por sua vez, "em relação às condições inconscientes da vida social". (:34)

A este respeito, tem-se como um ponto central do pensamento levistraussiano, desta forma, a perspectiva de que a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, ao passo que a etnologia em relação às condições inconscientes da vida social. Com isso o autor não está desconsiderando o interesse da história, nos últimos tempos, por aspectos que poderiam ser considerados como vinculados a fenômenos inconscientes. Apenas enfatiza o que seria prioridade em um ou no outro. Além disso, enquanto a história parte do presente para o passado, em busca do particular, o caminho do etnólogo deve ser o oposto, partindo do presente para uma compreensão do universal através da análise das estruturas que o constituem.

Este é, portanto, o elemento chave nesta discussão. A ele Lévi-Strauss associa o fazer antropológico por excelência e dedica toda sua produção desde então, visando demonstrar as estruturas universais por trás de toda a vida social do homem e lançar luz na busca de respostas sobre por que as coisas são como são.

Para tanto, propõe que o método etnológico se inspire no método lingüístico, buscando analisar as estruturas sincrônicas, tendo em vista que as diacrônicas foram consideradas mais complexas e fontes de outros problemas para os etnólogos, ainda que passíveis de análise também pela etnologia.

Talvez esteja aí a grande polêmica. Por um lado, Lévi-Strauss considera que a análise estrutural etnológica deveria privilegiar o sincrônico. Por outro, como se sabe, todos os seus argumentos são construídos com o objetivo de defender que seu método estrutural deveria ser "o" método etnológico, ou antropológico, por excelência. Desta forma, estaria aí marcada a cisão entre estrutura e história e, conseqüentemente, entre antropologia e história. Mas, esta também é uma polêmica infundada, visto que o autor argumenta que "mesmo a análise das estruturas sincrônicas implica num recurso constante à história." (:37)

Marshall Sahlins, em *Ilhas de História*, publicado originalmente em 1985, trás uma abordagem que visa claramente se opor à noção de que estrutura e história, e outras que as acompanham, como sincronia e diacronia, estabilidade e mudança, são categorias

opostas, ou seja, que a presença de uma implicaria, necessariamente, a ausência da outra.

O que pretendo demonstrar, não obstante, é que a relação entre estrutura e história, como claramente se observa em Sahlins, também em Lévi-Strauss não se dá por oposição pura e simples, como parece querer crer certo "senso comum antropológico". Esta seria, portanto, uma controvérsia infundada se consideradas as análises propostas por estes dois autores, embora a polêmica sobre este tema seja, em grande medida, frequentemente associada à posição teórica específica de Lévi-Strauss.

Sahlins apresenta um ótimo exemplo de casamento entre uma análise estrutural antropológica e a utilização de elementos históricos. Utilizando como pano de fundo para sua análise a chegada do capitão Cook e sua tripulação ao Havaí, em fins do século XVIII, este autor demonstra como estrutura e evento não são necessariamente excludentes, lançando as bases para o que chamou de "uma possível teoria da história, da relação entre estrutura e evento." (Sahlins, 1990:174)

Desta forma, o autor apresenta duas propostas. A primeira, de que "a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução". (:174) A outra, de que "no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então, que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada." (:174)

Não obstante, Sahlins acrescenta que os exemplos do Pacífico Sul, por ele citados, revelam mais que uma possível teoria da história. Haveria também, segundo o autor, "uma crítica básica às distinções ocidentais através das quais geralmente se pensa a cultura, como as supostas oposições entre história e estrutura ou entre estabilidade e mudança." (:179) Seu argumento básico é que o pensamento ocidental tende a confundir mudança com história, ao passo que o raciocínio dos estruturalistas desconsideram que a manutenção das estruturas no tempo são históricas. Assim, Sahlins defende "que a cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia". (:179)

Utilizando frases de efeito, mas carregadas plenamente da sutileza de seu pensamento crítico, Sahlins diz, por exemplo: "toda mudança prática também é uma reprodução cultural" (:179) ou ainda: "toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto

que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico". (:181)

O que ele propõe, para além das "oposições calcificadas", seria justamente a exploração destas "distinções reificadas com vistas a descobrir sua síntese mais verdadeira", considerando que "o que está em questão é a existência de estrutura 'na' história e 'enquanto' história." (:181)

Assim, Sahlins passa a demonstrar que os sujeitos humanos classificam o mundo, ao lhe fazer referência, através de conceitos *a priori* dentro de sistemas culturais específicos. É por isso que "as categorias pelas quais a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico". (:183) Além disso, "os objetos não são mais particulares enquanto emblemas em um espaço-tempo específico do que os signos, enquanto categorias ou classes conceituais". (idem: 185) Portanto, considerando-se que o signo possui uma natureza arbitrária, a cultura deve ser entendida como um objeto histórico. Além disso, o confronto entre sentido, de um lado, e referência, de outro, visto que a segunda coloca o sistema do primeiro em risco frente a outros sistemas demonstra que "a verdade desse diálogo maior consiste da indissolúvel síntese de coisas como passado e presente, sistema e evento, estrutura e história". (:193)

Portanto, considerando-se as idéias centrais de Lévi-Strauss e de Sahlins, conforme exposto acima, não faz sentido afirmar a existência de relação de oposição entre estrutura e história. Pelo contrário, nota-se mesmo uma valorização destes pontos de interseção que não só permanecem como se tornam, mais que isso, bastante valorizadas por algumas correntes antropológicas.

Ao propor a análise da mitologia Piaroa enquanto a concepção particular de história deste povo, Joanna Overing (1995), por exemplo, entra nesta discussão afirmando a importância do contexto para sua melhor compreensão.

Para Overing, não é possível uma "visão única da realidade" (:112) porque explicações diferentes para um mesmo fato não podem ser comparadas devido a "padrões de julgamento" (:133) incomensuráveis. Ela demonstra que para diversos epistemólogos denominados "pós-positivistas" por Shweder a apreensão da realidade só se dá de forma parcial e varia de acordo com a teoria utilizada. Admite-se, portanto, que existe "uma pluralidade de conhecimentos, cada um dos quais só pode oferecer uma

visão parcial" (:121) e que "todas as teorias da realidade são, até certo ponto, atos de projeção imaginativa". (:121) Não obstante, conforme Overing,

Muito antropólogos continuam desejando atingir o ideal positivista – ou seja, obter o que lhe parecer ser o *status* de cientista de verdade dentro da comunidade científica, ao ser capaz de desvelar a *verdadeira* realidade – tal como faz o cientista. Devido à forte tendência positivista que há na antropologia, os antropólogos continuam a buscar a verdadeira realidade afim de atingir aquela cumplicidade com a natureza que tanto desejam. Isto leva muitos deles a desconfiarem profundamente do tema que estão estudando, que é, ao mesmo tempo, exatamente o tópico distintivo da antropologia: a tradição. (:122, destaques da autora)

É o caso de Alfred Gell, citado por Overing, que toma como expressão única da realidade a concepção de tempo linear e progressiva e, a partir disso, critica as concepções de determinadas sociedades "não-tecnológicas" como simplesmente "sistemas de crenças contingentes". Estas são consideradas, por ele, inválidas por definição, não contribuindo em nada para a compreensão correta da verdade e do tempo, por exemplo.

No entanto, segundo a crítica de Overing,

O ponto a que se quer chegar é a observação de que as noções de tempo, estando associadas de uma maneira ou de outra a conceitos de causalidade, acabam tendo implicações para as concepções de poder. Elas afetam também o modo como um povo compreende a história e interpreta os eventos históricos. Vemos nosso conceito de tempo linear e progressivo como um princípio abstrato que reflete a realidade tal como ela realmente é; julgamos que ele não é valorativo. Porém, tanto nas mãos dos políticos e cientistas sociais quanto nas das pessoas comuns, ele é valorativo, sim. E as teorias do tempo específicas variam quanto à sua aplicabilidade a esta ou aquela construção social ou política. (:132)

O mito de origem da comunidade quilombola de Pontinha é mais um exemplo etnográfico de que passado e presente, sistema e evento, estrutura e história, enfim, estão umbilicalmente ligados.

A cultura, ou a estrutura, só faz sentido em um determinado contexto histórico. Portanto, compreendê-lo minimamente é parte indispensável e indissociável do esforço etnográfico.

Ao propor a "continuidade da história de Agripa de Vasconcelos", Mascarenhas poderia não ter encontrado eco entre os membros da comunidade de Pontinha se suas suposições não se casassem com elementos estruturais presentes na cosmologia dos membros daquele grupo social.

Inclusive esta história parece-lhe plausível justamente porque a construiu a partir de elementos básicos que conhecia por meio das décadas de convivência com pessoas da comunidade. Este é o caso do próprio mito Chico Rei, o qual deve tê-los visto narrando em relação à invenção do Congado. Pela mesma forma, a ligação direta do território a um certo padre Moreira foi apropriada por Mascarenhas, na composição que fez sobre a história local, baseando-se em narrativas de alguns membros mais antigos da comunidade.

Como se viu, outros elementos foram acionados por ele, como forma de justificativa da veracidade de suas conclusões, como o fato da comunidade contar com homens esguios e belas mulheres, que poderiam até mesmo ser misses na Europa, de terem "nobreza", se serem "campeões no Congado e no futebol", dentre outros.

O fato de enfrentarem um conflito territorial, de possuírem laços de parentesco, de adotarem um mesmo sobrenome, de manterem a tradição do Congado e de esta tradição estar associada ao mito Chico Rei

Todos estes aspectos contribuíram decisivamente para que ocorresse um "encaixe estrutural" entre as "conclusões" de Mascarenhas e a cosmologia de Pontinha, propiciando a aceitação e adoção, como sua, da história produzida por Mascarenhas.

Não se trata, portanto, de uma ação consciente para se aproveitar de uma história heróica associada a um mito tão importante para as comunidades negras, especialmente as congadeiras, na região central de Minas Gerais. Pelo contrário, o caso de Pontinha demonstra o anseio da população local pelo conhecimento sobre suas origens, perdidas em um passado até então, ao que parece, nebuloso. E isso se torna ainda mais forte e importante em um momento de afirmação étnica por parte da comunidade, em busca de seus direitos territoriais.

Tentar ver e explicar a aceitação por parte das pessoas de Pontinha de uma história inventada por uma pessoa externa à comunidade como uma simples ou premeditada farsa, por exemplo, como acredita Sabará (2001), é simplificar demais a riqueza etnográfica desta característica, tomando sua "visão unitária da realidade" como a única possível. Como afirma Overing,

O fato é que os postulados metafísicos locais referentes à realidade (...) não devem ser interpretados do mesmo modo e segundo os mesmos padrões que utilizamos para interpretar os postulados da física. Como se trata de postulados incomensuráveis, com interesses diferentes e pertencentes a histórias diferentes, é necessário utilizar padrões de julgamento diferentes. (:134)

Assim, concordo com Sahlins quando argumenta que:

as circunstâncias terrenas da ação humana não estão inevitavelmente fadadas a conformar-se às categorias por meio das quais certas pessoas percebem essas mesmas circunstâncias. No evento as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente reavaliadas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar que a categoria recebida ocupa no interior do sistema cultural tal como constituído, e em dependência dos interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação (Sahlins, 2001:139-140)

De fato, se quando tiveram acesso à versão de Mascarenhas sobre sua história esta, eventualmente, não lhes soou como familiar, atualmente a mesma foi de tal forma resignificada e incorporada, em conformidade com seu sistema cosmológico e adquirindo "novos valores funcionais", que se tornou a máxima expressão da verdade sobre a origem da comunidade.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996) in Quilombos em São Paulo – Tradições, direitos e lutas, IMESP: São Paulo, 1997.
- _____. Os Quilombos e as novas etnias in Quilombos – identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997.
- _____. Mocambo – Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1988.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1995.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. in **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 12, 2006.
- BARRETO, Abílio. Instituto Histórico e Geográfico de Minas Geraes – Conferência in Revista do Arquivo Público Mineiro. Imprensa Oficial de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1928. Volume 22, páginas 5 a 66.
- CORREIA, Telma de Barros. **A Construção do Habitat Moderno no Brasil: 1870 - 1950**. São Carlos: RiMa Editora, 2004.
- COUTO, José Vieira. Memória sobre as minas da Capitania de Minas Geraes - suas descrições, ensaios, e domicilio proprio; á maneira de itinerario com um appendice sobre a nova Lorena Diamantina, sua descrição, suas producções mineralogicas e utilidades que d'este pais possam resultar ao Estado. Imprensa Oficial de Minas Gerais: Belo Horizonte, 1905.

DINIZ, Mônica. Sesmarias e posse de terras: política fundiária para assegurar a colonização brasileira in **Histórica - Revista on line do Arquivo Público de São Paulo**, edição nº 2 Ano 01 de junho de 2005, acessada em <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao02/materia03/> em 17/06/08.

FARIA, L. de Castro. **Origens Culturais da Habitação Popular no Brasil**, in Boletim do Museu Nacional, N.º 12. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1951.

FREYRE, Gilberto. **Mucambos do Nordeste**: algumas notas sobre o tipo de casa popular mais primitivo do nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, N.º 1, 1937.

GUIMARÃES, Artur Queiroz. **Pesquisa-ação na Comunidade Quilombola de Pontinha: do pensamento ingênuo e negativo ao pensamento crítico e propositivo**. Belo Horizonte, 2007. (mimeo)

MASCARENHAS, Antônio Joaquim Barbosa. **História da Pontinha**. Caetanópolis, 1995. (mimeo)

SABARÁ, Romeu. **Comunidade Negra Rural de Pontinha: agonia de um modo de produção**. Belo Horizonte, 2001. (mimeo)

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*.

_____. Introdução e Conclusão de Historical Metaphors and a Mythical Realities, tradução de Fraya Frehse, in **Cadernos de Campo**, Pós-Graduação em Antropologia da USP: São Paulo, 2001.

SILVA, Rubens Alves. Chico Rei Congo do Brasil in **Memória Afro-brasileira - imaginário, cotidiano e poder**. São Paulo: Selo Negro, 2007.

WEIMER, Günter. **Arquitetura Popular Brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VAZ, Alisson Mascarenhas. **Cia. Cedro e Cachoeira – História de uma empresa familiar – 1883-1987**. Belo Horizonte: Cedro Cachoeira, 1990.

ZARANKIN, Andrés. **Casa Tomada**; sistema, poder y vivienda domestica, *in* Sed Non Satiata; Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea. Zarankin, A e F, Acuto. (Editores). Buenos Aires: Ediciones Del Tridente, 1999. Pp. 239-272.